Tiefenpsychologie und Theologie im Dialog

Auseinandersetzung, Einschätzung und Wertung, aufgezeigt durch Aussagen von Hauptvertretern tiefenpsychologischer Schulen unter systematisierenden und synoptischen Aspekten

vorgelegt
von

Christoph Kolbe

als DISSERTATION zur Erlangung des Grades eines Doktors der Erziehungswissenschaften (Dr. paed.) vom Promotionsausschuß der Abteilungen 12-16 der Universität Dortmund für das Fach Psychologie angenommen.

Dortmund
1985

Tiefenpsychologie und Theologie im Dialog

Fund Handreichung. Einführung und Wertung.
aufgezeigt durch Aussagen von Hauptvertretern
tiefenpsychologischer Schulen unter systemati-
sierenden und synoptischen Aspekten.

Christoph Krabbe

als DISSERTATION zur Erlangung des Grades eines
Doktors der Erziehungswissenschaften (Dr. paed.)
vom Fachbereich Bildungswissenschaften 12-15
der Universität Dortmund für das Fach Psychologie
angenommen.

Dortmund

1988

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41538102_0003

Tiefenpsychologie und Theologie im Dialog

Auseinandersetzung, Einschätzung und Wertung, aufgezeigt durch Aussagen von Hauptvertretern tiefenpsychologischer Schulen unter systematisierenden und synoptischen Aspekten

vorgelegt
von
Christoph Kolbe

als DISSERTATION zur Erlangung des Grades eines Doktors der Erziehungswissenschaften (Dr. paed.) vom Promotionsausschuß der Abteilungen 12-16 der Universität Dortmund für das Fach Psychologie angenommen.

Dortmund
1985

1.Gutachter: Prof.Dr.Maria Dorndorf

2.Gutachter: Prof.Dr.Günter Wied

Tag der mündlichen Prüfung: 22.3.1985

INHALT

Seite

Vorwort VI

Teil 1: Einleitung 1

1. Anliegen von Tiefenpsychologie und Theologie 2

2. Positionsbestimmungen als Voraussetzung für einen Dialog 3

3. Notwendigkeit des Dialogs 6

4. Aufgabenstellung 7

5. Methodisches Vorgehen 9

Teil 2: Tiefenpsychologie und Religion 10

I. Sigmund Freud 10

1. Biographischer Abriß 10

2. Freud und die Religion 22

2.1. Die Pathologie religiöser Vorstellungen 24

2.2. Die Psychogenese religiöser Vorstellungen 26

2.2.1. Ursprungstheorien der Religionsgeschichte 27

2.2.2. Die psychoanalytische Deutung des Animismus und Totemismus 33

2.3. Die Charakteristika religiöser Vorstellungen 45

2.4. Die historische Wahrheit religiöser Vorstellungen 63

3. Zur Religionspsychologie Freuds 72

3.1. Ursprungshypothesen 75

3.2. Projektionsvorwurf und Illusionsgedanke 77

Seite

3.3. Weltanschauliche Implikationen der Psychoanalyse/Zum Gottes- und Menschenbild 80

3.4. Wissenschaft und Vernunft 83

3.5. Religion als kollektive Neurose 86

3.6. Zur soziologischen Sichtweise 88

4. Zusammenfassung 90

II. Alfred Adler 93

1. Biographischer Abriß 93

2. Adler und die Religion 104

2.1. Gott als die Konkretisierung der Vollkommenheitsidee 105

2.2. Religion als Mittel der Lebensbewältigung 109

2.3. Religion und die Heiligung der menschlichen Beziehungen 113

2.4. Bedenken gegen Religion 116

2.4.1. Die Betonung der Emotionalität 116

2.4.2. Dogmatisierungstendenzen 117

2.4.3. Unwissenschaftlichkeit 118

3. Zur Religionspsychologie Adlers 119

4. Zusammenfassung 124

III. Erich Fromm 126

1. Biographischer Abriß 126

2. Fromm und die Religion 133

2.1. Die Entwicklung des Christusdogmas 133

2.1.1. Die soziale Funktion der Religion 134

2.1.2. Das adoptianische Christusdogma 138

2.1.3. Das Christusdogma von der Wesensgleichheit 142

Seite

2.2. Religion und ihre psychoanalytische Bedeutung 147

2.2.1. Das Bedürfnis nach religiöser Erfahrung 148

2.2.2. Autoritäre Religion 150

2.2.3. Humanistische Religion 152

2.2.4. Analyse der Dynamik religiöser Erscheinungen 154

2.2.5. Aspekte der Religion 157

2.3. Ihr werdet sein wie Gott 164

2.3.1. Das Gottesbild 166

2.3.2. Das Menschenbild 179

2.3.3. Die X-Erfahrung 185

3. Zur Religionspsychologie Erich Fromms 189

3.1. Zum Theismus-Begriff 190

3.2. Zum Religionsbegriff 191

3.3. Zur Geschichte des Gottesbegriffs 194

3.4. Christliche Theologie und Frommscher Humanismus 195

3.5. Theologische Anthropologie und Frommsche Anthropologie 199

4. Zusammenfassung 202

IV. Carl Gustav Jung 204

1. Biographischer Abriß 204

2. Jung und die Religion 230

2.1. Religion und Seele - Zur religiösen Funktion der Seele 232

2.1.1. Das kollektive Unbewußte als Ort religiöser Erfahrung 236

2.1.2. Religion und die Frage nach Gott 241

2.1.3. Archetypen 247

Seite

2.2. Religion und Glaube - Zur religiösen Erfahrung 251

2.2.1. Mythen und Symbole 254

2.2.2. Dogmen, Konfessionen und unmittelbare religiöse Erfahrung 258

2.2.3. Individuation: Gotteserfahrung als Selbsterfahrung 266

2.3. Gut und Böse - Zur vierten Dimension 274

2.3.1. Die Antinomie Jahwes 278

2.3.2. Von der Trinität zur Quaternität 285

3. Zur Religionspsychologie Jungs 294

3.1. Doppeldeutigkeit der Sprache 296

3.2. Psychologismus-Vorwurf 297

3.3. Religiöse Erfahrung 299

3.4. Das Böse 302

3.5. Persönlicher Glaube 303

4. Zusammenfassung 305

V. Viktor Emil Frankl 307

1. Biographischer Abriß 307

2. Frankl und die Religion 329

2.1. Gewissen und Werte 331

2.1.1. Das Gewissen als Sinn-Organ 332

2.1.2. Werte und die Ontologisierung der Moral 336

2.2. Sinnglaube als transzendentale Kategorie 341

2.2.1. Sinn und Über-Sinn 342

2.2.2. Zur Existenzanalyse des Homo religiosus 344

2.2.3. Unbewußte Religiosität 352

Seite

2.3. Ärztliche Seelsorge 356
3. Zur Religionspsychologie Frankls 360
4. Zusammenfassung 366

Teil 3: Zusammenfassung 368
I. Psychologie und Theologie im Dialog 368
1. Die Ganzheitlichkeit des Menschen 368
2. Aufforderung zum Dialog 370
3. Charakteristika theologischer Anthropologie 373
4. Perspektiven für das interdisziplinäre Gespräch 378
4.1. Sigmund Freud 380
4.2. Alfred Adler 381
4.3. Erich Fromm 383
4.4. Carl Gustav Jung 384
4.5. Viktor Emil Frankl 387

II. Tabellarische Übersicht (Synopse) 389

VORWORT

Während meiner Tätigkeit im Erziehungsbereich und in der Gemeindearbeit konnte ich häufig eine Spannung zwischen Psychologie und Theologie beobachten. Für viele Christen bedeuten beispielsweise Tiefenpsychologie und christlicher Glaube unüberwindbare Gegensätze. Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch, daß diese Position zu kurz greift.

Vorliegende Arbeit nimmt den Gedanken eines interdisziplinären Dialogs in der Begegnung von Tiefenpsychologie und Theologie auf, darum bemüht, religionspsychologische Aussagen der Tiefenpsychologie durchschaubar und für die Theologie fruchtbar zu machen.

Mein besonderer Dank gilt dabei Frau Prof. Dr. Maria Dorndorf und Herrn Prof. Dr. Günter Wied, die es mir ermöglichten, die angesprochene Thematik zu erarbeiten. Insbesondere bin ich für die kritisch-anregende Begleitung und intensive Betreuung der Studie Herrn Dr. Friedhelm Munzel und Herrn Dr. Udo Kittler zu Dank verpflichtet. Mit ihrer ständigen Gesprächsbereitschaft, ihren wertvollen Vorschlägen und wichtigen Anregungen haben sie meine Arbeit wesentlich gefördert.

Teil I: EINLEITUNG

Tiefenpsychologie und Theologie sind in der gemeinsamen Frage nach dem Menschen und seiner Seele zum Gespräch herausgefordert. Sind ihre Standorte dabei auch grundverschieden, so können sie sich doch in der Sorge um die Seele treffen.
Wie die Vergangenheit zeigt, ist dieses Gespräch nicht selten in krasser Konfrontation mit "ideologischen Verhärtungen"[1] geführt worden. Die psychoanalytische Überzeugung, Religion als Illusion entlarven und Seelsorge durch Psychotherapie ersetzen zu können, belastete zunächst das Gesprächsklima in hohem Maße, so daß es verständlich erscheint, wenn Vertreter der Theologie den Dialog mit dem Vorwurf der Areligiosität und dem Verweis auf dogmatische Lehrtraditionen nur begrenzt aufnahmen.

Daneben bemühten sich jedoch immer auch Vertreter beider Disziplinen um eine sachliche und fruchtbare Auseinandersetzung. Die Literatur der Gegenwart belegt diese Tendenz - von wenigen Ausnahmen abgesehen - in zunehmendem, ja inzwischen fast unüberschaubarem Maße. Dabei lassen sich zwei Gesprächsschwerpunkte herauskristallisieren, die unterschiedlich gewichtet sind: zum einen der Dialog zwischen analytischer Psychologie und praktischer Theologie und zum anderen der Dialog zwischen Tiefenpsychologie und systematischer Theologie.

Während ersterer insbesondere auf dem Gebiet der Seelsorge in Beziehung zur Psychotherapie bereits vielfältig geführt wird, steht die Auseinandersetzung zwischen systematischer

---

1 Peter-Michael Pflüger, Zum Thema, in: P.-M. Pflüger (Hrsg.), Tiefenpsychologische Ansätze zur Theologie, Fellbach-Oeffingen 1975, S. 9.

Theologie und Tiefenpsychologie noch weitgehend aus.[2]

Die vorliegende Arbeit nimmt die letztgenannte Tatsache zum Anlaß für eine systematische Untersuchung tiefenpsychologischer Aussagen zur Religion.

1. Anliegen von Tiefenpsychologie und Theologie

Wie begründet sich das Gespräch zwischen Tiefenpsychologie und Theologie?

Beiden Wissenschaften geht es um den Menschen; genauer noch: beide Wissenschaften sorgen sich um die Beschaffenheit der Seele. Viktor Emil Frankl charakterisiert ihr wissenschaftliches Anliegen prägnant: Ziel der Psychotherapie ist die seelische Heilung - Ziel der Religion das Seelenheil.[3]
Diese inhaltliche Bestimmung macht den Unterschied beider Positionen markant deutlich.

Tiefenpsychologie fragt nach den unbewußten Steuerungsmechanismen der Seele. Dabei interessiert sie sich auch für bewußte, spezifisch jedoch für unbewußte psychische Vorgänge. Gerade die irrationalen Erfahrungswerte gewinnen zentrale Bedeutung, denn Tiefenpsychologie ist um die Klärung dieser Vorgänge und Zusammenhänge bemüht. In diesen Kontext gehören auch Religion und Religiosität. So geht es Tiefenpsychologie um die Korrelation zwischen Psyche und gesamtem menschlichem Leben.

Theologie als Lehre von Gott sieht den Menschen in der Gott-Mensch-Relation. In ihren Verantwortungsbereich fällt

---

2 Vgl. auch Herbert Unterste, Die Quaternität bei C.G. Jung, Dortmund/Zürich 1972, S. 15 f.

3 Vgl. Viktor Emil Frankl, Das Leiden am sinnlosen Leben, Freiburg/Basel/Wien 1981, S. 91.

das wissenschaftliche Bemühen um den Logos des Evangeliums, um das "Wort in den Wörtern"[4]. Dieser Logos zielt immer auf den Menschen und das Heilwerden seiner Beziehung mit Gott. Christliche Theologie ist deshalb bestrebt, den Anspruch des Evangeliums, das als Offenbarungshandeln Gottes in Christus sichtbar geworden ist, dem Menschen nahezubringen.

2. Positionsbestimmungen als Voraussetzung für einen Dialog

Diese Charakterisierung zeigt, daß die methodischen Vorgehensweisen beider Wissenschaften grundsätzlich zu unterscheiden sind. Arbeitet die Tiefenpsychologie induktiv, also ausgehend von erfahrbaren Gegebenheiten der menschlichen Psyche, so ist die Theologie vorwiegend deduktiv ausgerichtet, das heißt ausgehend von Glaubensüberzeugungen wird ein detailliertes System von Glaubensaussagen abgeleitet.[5]

In der Frage nach dem Menschen und seiner Seele birgt nun die Verabsolutierung des Blickwinkels in die jeweils eine oder andere Richtung Gefahren in sich.

Eine Tiefenpsychologie, die lediglich den analytischen Erklärungswert psychischer Erfahrung anerkennt, muß sich dem Vorwurf stellen, daß das Wesen des Menschen aus der Sicht psychischer Immanenz nur unzureichend beschrieben ist. Dies trifft insbesondere für das Phänomen der religiösen Erfahrung zu, das Theologie immer in den Zusammenhang eines Offenbarungsgeschehens stellt.

---

4 Karl Barth, zit. in: Gerhard Wehr, Wege zu religiöser Erfahrung. Analytische Psychologie im Dienste der Bibelauslegung, Olten 1973, S. 8.

5 Vgl. P.-M. Pflüger, a.a.O., S. 14 f.

Theologie hat ihrerseits der Gefahr zu entgehen, das Offenbarungsgeschehen derart zu rationalisieren, daß es nur noch abstrakte Theologie ist, die keinen Bezug mehr zur Erfahrungswirklichkeit und religiösen Bedürfnisstruktur des Menschen hat. Dies gilt ebenfalls für die Erstarrung religiöser Erfahrung zu dogmatischer Frömmigkeit in gesetzlicher Enge.

Offensichtlich haben derzeit immer mehr Menschen Schwierigkeiten mit der christlichen Glaubenstradition. Immer mehr Kirchen bleiben sonntags nahezu leer, und das verbindliche Bekenntnis zum christlichen Glauben wird nicht selten belächelt. Es scheint, daß viele Menschen das Christentum, wie es sich in seiner institutionalisierten Form zeigt, nicht als Antwortmöglichkeit auf ihre aktuelle Lebensproblematik empfinden und annehmen.[6] Dies wird ebenso bewiesen durch den Trend, in drängenden persönlichen Fragen nicht mehr den Seelsorger, sondern den Psychotherapeuten aufzusuchen.[7]

Andererseits läßt sich derzeit ein starkes religiöses Interesse beobachten, das insbesondere den Jugendsekten und östlichen Meditationsbewegungen zu außerordentlichen Zuwachsraten verhilft. Aber auch der massive Zulauf gerade junger Leute zu den beiden großen Kirchentagen offenbart die Dringlichkeit religiösen Fragens im Zeitalter der technologischen Revolution.

Mit einer weitgehenden Infragestellung kirchlicher Formen, Strukturen und Lehrmeinungen geht also keineswegs die Ablehnung persönlichen religiösen Angesprochenseins Hand in

---

6 Vgl. P.-M. Pflüger, a.a.O., S. 11.

7 Vgl. Helmut Barz, Selbsterfahrung, Stuttgart 1973, S. 12.

Hand. Es scheint eher, daß die Frage nach unmittelbarer, konkreter und verantworteter religiöser Erfahrung verstärkt thematisiert wird. Gerade die Kirchentage sind ein eindrucksvolles Beispiel für das Ringen um christliche Identität in einem komplexen Gesellschafts- und Weltgefüge.

Die Frage nach Religion und Religiosität ist mehr als eine nur theologische. Sie fordert das Gespräch mit den Humanwissenschaften heraus. Dort, wo Religiosität Gestalt annimmt, offenbart sie sich als Glaube in der psychischen Befindlichkeit des Menschen. Dieser Glaube ist mehr als ein seelischer Vorgang und mehr als eine religiöse Gestimmtheit. Tiefenpsychologie und Theologie müssen deshalb auf der Basis ihres jeweiligen Standortes den Dialog führen. Schon das Bemühen um eine ganzheitliche Sicht des Menschen und seiner Lebenszusammenhänge macht dies notwendig.

Die religiöse Erfahrung wird zur Nahtstelle in diesem Gespräch. Sie erhält ihre inhaltliche Bestimmung seitens der Theologie und ihre psychische Charakterisierung seitens der Tiefenpsychologie. Damit hilft die Tiefenpsychologie, theologische Aussagen in die seelische Konstitution einzuordnen und durchschaubar zu machen, wie dies beispielsweise in der Jungschen Analyse christlicher Dogmen und Symbole geschieht. Gleichzeitig liefert die Theologie die inhaltliche Ausrichtung für psychische Vorgänge, die tiefenpsychologisch immer nur in ihrer Verweisfunktion erkannt werden können.

Tiefenpsychologie und Theologie sind als Wissenschaften für den Menschen zu einem Gespräch angehalten, das die menschliche Wirklichkeit in ihrem existentiellen Fragen

nach Sinn, Leid, Wert, Schuld, Verantwortung, Geborgenheit oder Gott deuten und bewältigen hilft. Dabei kann es weder um oberflächliche Enthemmungsprozesse[8] noch um unfehlbare theologische Glaubensfixierungen gehen. Vielmehr bleibt das Gespräch auf Offenheit und ein sensibles Hören auf den Partner angewiesen. Die hier entstehende Spannung, wie sie sich beispielsweise im kritischen Hinterfragen oder im Erkennen unvermuteter Parallelen offenbaren kann, ist dabei auszuhalten. Sie kann aber auch ausgehalten werden, wenn die Eigengesetzlichkeiten beider Wissenschaften eindeutig abgegrenzt und ihre Prämissen dargelegt sind, so daß es nicht zu unzulässigem Synkretismus kommt.

3. Notwendigkeit des Dialogs

Die fruchtbare Zusammenarbeit zwischen psychotherapeutischer Methodik und Pastoraltheologie, wie sie sich in der Seelsorgediskussion oder in Fragen der Hermeneutik, beispielsweise tiefenpsychologischer Bibelinterpretation, zeigt, belegt die Dringlichkeit des konstruktiven Gesprächs und offenbart die Fülle der diesem Gespräch zugrundeliegenden Erkenntnismöglichkeiten. Weite Felder praktischer Gemeindearbeit und Verkündigung sind auf dem Hintergrund dieser interdisziplinären Fragestellung erst noch zu erschließen. Gleichzeitig öffnet sich der Tiefenpsychologie die Möglichkeit, ihre notwendigerweise offen bleibenden und auf Transzendenz verweisenden Fragen in den Kontext eines Sinnhorizontes stellen zu können.

Die Beobachtung der psychologisch-theologischen Auseinandersetzung zeigt jedoch auch, daß dieses Gespräch vielfach

---

8 Hier ist beispielsweise an psychologische Manipulationstechniken zu denken, die auf fachlicher Inkompetenz beruhen, aber auch an Flucht in Rauschzustände.

mit Vorurteilen und Ängsten besetzt ist. Auf theologischer Seite wird vor gruppendynamischen Manipulationen und triebdynamischem Libertinismus gewarnt respektive Psychotherapie als Werk des Widersachers verdammt; demgegenüber lassen sich Vertreter der Tiefenpsychologie von einem Zerrbild der Religion und christlicher Theologie fehlleiten, das jegliche Sensibilität für die befreiende Botschaft des Evangeliums vermissen läßt.

Für diese Einstellungen und ihr Entstehen kann man diverse Gründe angeben, die vorwiegend aus ihrer psychologischen Natur erklärbar sind - soweit es sich um Vorurteile und Ängste handelt.

4. Aufgabenstellung

Die vorliegende Arbeit sieht ihre Aufgabe in der Systematisierung, Konkretisierung und Elementarisierung tiefenpsychologischer Aussagen zur Religion. Sie möchte damit einen Beitrag leisten, die tiefenpsychologisch-theologische Diskussion in der interdisziplinären Frage nach dem Menschen in den Kontext tiefenpsychologischen Denkens zu stellen.

Allein die tiefenpsychologische Diskussion der seelischen Beschaffenheit des Menschen macht die Vielfalt wissenschaftlicher Herangehensweise an derart zentrale Fragen und Phänomene wie die psychischer Vorgänge deutlich, so daß auch die theologische Auseinandersetzung mit der Tiefenpsychologie nicht auf eine psychologische Schule begrenzt bleiben darf. Vielmehr fordert die Verpflichtung zu einer ganzheitlichen Sicht des Menschen die kontextuelle und interdisziplinäre Diskussion heraus.

Die dabei vorgenommene Einschränkung auf die Untersuchung der fünf tiefenpsychologischen Vertreter Sigmund Freud, Alfred Adler, Erich Fromm, Carl Gustav Jung und Viktor Emil Frankl hat im wesentlichen zwei Gründe. Zum einen ist für diese Arbeit eine überschaubare Struktur erforderlich. Die Verpflichtung zu inhaltlicher und systematischer Sorgfalt, ohne dem Vorwurf enzyklopädischer Ausführungen zu unterliegen, macht Selektion notwendig. Zum anderen lassen sich die fünf genannten Tiefenpsychologen zu den exponiertesten Vertretern ihrer Fachrichtung zählen. Ihre jeweiligen tiefenpsychologischen Schulen sind derart grundlegend und eigenständig, daß mit ihnen eine weitgehende Repräsentanz der tiefenpsychologischen Frage nach der Psyche des Menschen gegeben ist. Deshalb interessiert die Theologie ihre Stellungnahme zur Religion in hohem Maße.

Die Reihenfolge der Darstellung steht in Korrelation zum Grad der Offenheit der tiefenpsychologischen Religionsaussagen für den Dialog mit der Theologie.

Während Freud Religion als infantiles Wunschdenken analysiert und damit als Illusion charakterisiert, betont Adler das teleologische Element der Zielperspektive, die die Vollkommenheit der Menschheit intendiert, Religion ist damit ein Mittel zur Lebensbewältigung. Fromm unterscheidet darüber hinaus zwischen autoritärer und humanistischer Religion. Letzterer geht es um das Zielbild des universalen Menschen, der aus seinen Kräften der Vernunft und Liebe lebt. Erst von C.G. Jung wird der Gedanke der Transzendenz Gottes nicht explizit ausgeschlossen. Religion beziehungsweise Religiosität werden jetzt als dynamische Existenz im kollektiven Unbewußten der Psyche eingeordnet. Frankl definiert noch konkreter und damit für den

Dialog mit der Theologie unmittelbar weiterführend Religion als umfassenderen Sinnglauben, dem er transzendentalen Charakter zuschreibt.

5. Methodisches Vorgehen

Das oben beschriebene Anliegen der Untersuchung macht die methodische Vorgehensweise einer systematisierenden Paraphrase erforderlich. Das bedeutet: Es werden die für das Gespräch mit der Theologie notwendigen, wissenswerten und anregenden religionspsychologischen Aussagen in dem Gesamtwerk des jeweiligen Tiefenpsychologen ausfindig gemacht, unter zentralen Fragestellungen systematisiert, referiert und erläutert. Zur umfassenderen Einordnung und als Verstehenshilfe für die theoretischen Ausführungen ist jedem Kapitel ein biographischer Abriß vorangestellt, der schwerpunktmäßig religiöse Einflüsse der familiären und gesellschaftlichen Umgebung wie ebenso persönliche religiöse Erfahrungen in der Kindheit und Jugendzeit wiedergibt. Es schließt sich darüber hinaus ein kurzer Überblick über die Grundaussagen der jeweiligen tiefenpsychologischen Schule an, der ein besseres Verständnis der religionspsychologischen Aussagen ermöglicht. Die Rezeption der tiefenpsychologischen Ausführungen seitens der Theologie wird in ihren grundlegenden Schwerpunkten ebenfalls dargelegt.

Im letzten Kapitel wird sodann der Psychologie-Theologie-Dialog aufgegriffen und in einen synoptischen Überblick gestellt.

Teil 2: TIEFENPSYCHOLOGIE UND RELIGION

I. SIGMUND FREUD

1. Biographischer Abriß

Der weitreichende Einfluß Sigmund Freuds für die Psychologie des 20. Jahrhunderts und seine überragende Bedeutung bedarf nicht näherer Erläuterung. Der "Vater der Psychoanalyse" und wohl bedeutendste Mitbegründer der modernen Tiefenpsychologie eröffnete mit der systematischen Erforschung des Unbewußten eine neue Dimension in der wissenschaftlichen Diskussion um den Menschen, eine Dimension, die den Gelehrten der naturwissenschaftlich-materialistischen Weltanschauung seiner Zeit zutiefst fragwürdig war.

Am 6. Mai 1856 wird Sigmund Freud im Landstädtchen Freiberg in Mähren geboren. Geschäftliche Schwierigkeiten des Vaters, der als Wollkaufmann tätig ist, zwingen die Familie zum Umzug nach Wien; Sigmund ist inzwischen vier Jahre alt. Die bis dahin wohlhabende Familie muß nun in recht beengten Verhältnissen leben, und Freud empfindet diesen Wohnortwechsel nicht zuletzt wegen der großen Armut als hart. Lange sehnt er sich nach den schönen Wäldern seiner Heimat zurück, und erst im Alter von 17 Jahren weicht seine romantische Hoffnung auf eine Zukunft, die das Verlorene zurückgibt, dem Realismus.[1]

Im Hinblick auf eine religiöse Erziehung Freuds lassen sich verschiedene Erfahrungen und Erlebnisse zusammentragen[2], die jedoch der Schwierigkeit unterliegen, daß

---

1 Vgl. Octave Mannoni, Sigmund Freud, Reinbek 1971², S. 10-17.

2 Die monumentale Freud-Biographie von Ernest Jones die über 1600 Seiten umfaßt, vermerkt in bezug auf die Religiosität Freuds: Er wächst "ohne jeden Glauben an einen Gott oder an die Unsterblichkeit auf und scheint ihn nie

Freud sich stark gegen biographische Neugier wehrte.[3]

Als Sohn jüdischer Eltern gehört Sigmund Freud in seiner Heimatstadt mit überwiegend katholischer Bevölkerung zu der religiösen Minderheit, die zusammen mit den Protestanten nur zwei Prozent ausmacht. Sein patriarchalischer Va-

---

Fortsetzung von Anmerkung 2

vermißt zu haben."
(E. Jones, Das Leben und Werk von Sigmund Freud, Bd. 1, Bern/Stuttgart 1960, S. 39). Küng hält dieses Urteil für erstaunlich global, weil es nicht belegt wird und weil der Auseinandersetzung mit bestimmten Erfahrungen hinsichtlich der Religion nicht nachgegangen wird (vgl. Hans Küng, Existiert Gott? München/ Zürich 1978, S. 301).

3 Ludwig Marcuse weist darauf hin, daß Sigmund Freud insgesamt sehr darauf bedacht war, sein Privatleben aus allen Veröffentlichungen herauszuhalten. Wenn persönliche Dinge geäußert werden, dann sind sie lediglich sehr allgemeiner Natur oder recht unverfänglich, meist als Beispiel das Nebenprodukt eigener wissenschaftlicher Ausführungen. Marcuse spricht "von einer geradezu aggressiven Diskretion" (Ludwig Marcuse, Sigmund Freud. Sein Bild vom Menschen, Hamburg 1964, S. 31) Freuds. Auch der durch Freud autorisierte offizielle Biograph Ernst Jones bestätigt, daß Freud die Informationen über sich wesentlich strenger zensurierte, als man gemeinhin annimmt. Als Beispiel für die bewußte Zurückhaltung privater Information sei ein Auszug aus einem Brief an seine Braut im Jahre 1885 zitiert: "Ich habe alle Tagebücher der letzten vierzehn Jahre vernichtet. Soll jeder von ihnen glauben, er allein habe die richtige Vorstellung von der Entwicklung des Helden!" (S. 33) An anderer Stelle heißt es: "Die Biographen aber sollen sich plagen, wir wollen's ihnen nicht zu leicht machen. Jeder soll mit seinen Ansichten über die 'Entwicklung des Helden' recht behalten, ich freue mich schon, wie sie sich irren werden." (Sigmund Freud, zit. in: Octave Mannoni, a.a.O., S. 9) Marcuse sieht in der schadenfrohen Haltung Freuds eine "Angst vor den Einbrechern in sein Privatleben" (S. 33), die insofern mit großem Interesse festzuhalten ist, weil es ihm in seiner Therapie ja fundamental darum geht, die verschwiegensten und persönlichsten Empfindungen und Gedanken preiszugeben.

ter Jakob Freud wurde zwar als orthodoxer Jude erzogen, hat aber eine liberal-distanzierte Einstellung zur jüdischen Tradition.

Im Alter von 75 Jahren schenkt er Sigmund zu dessen 35. Geburtstag eine Bibel mit hebräischer Widmung:

> "Mein geliebter Sohn, Es war in deinem siebten Lebensjahr, daß der Geist des Allmächtigen dich überkam und dich drängte zu lernen. Der Geist des Allmächtigen spricht zu dir und sagt: 'Lies in Meinem Buch; wenn du so tust, so eröffnen sich dir die Quellen des Wissens und Verstehens.' Es ist das Buch der Bücher; es ist der Brunnen, den die Weisen gegraben haben, und aus dem die Gesetzgeber das Wasser ihrer Weisheit schöpfen. - Du hast in diesem Buch deinen ersten Blick auf das Bild des Allmächtigen geworfen. Du hast seine Lehre willig angehört und hast dein Bestes getan, dich auf den Flügeln seines Geistes in die Höhe tragen zu lassen. Heute, an deinem 35. Geburtstag, hole ich diese Bibel wieder ans Licht und schicke sie dir als einen Beweis der Liebe von deinem alten Vater."[4]

Sigmund Freud bekennt selbst, daß ihn die Lektüre der Bibel als jungen Menschen stark beeinflußt habe:

> "Frühzeitige Vertiefung in die biblische Geschichte, kaum daß ich die Kunst des Lesens erlernt hatte, hat, wie ich viel später erkannte, die Richtung meines Interesses nachhaltig bestimmt."[5]

Von seiner Mutter wird er im jüdischen Glauben unterrichtet - allerdings recht unaufgeklärt, wie folgende Erinnerung zeigt.

---

4 Jakob Freud, zit. in: E. Jones, a.a.O., S. 38 f.

5 S. Freud, zit. in: H. Küng, a.a.O., S. 302.

"Als ich sechs Jahre alt war und den ersten Unterricht bei meiner Mutter genoß, sollte ich glauben, daß wir aus Erde gemacht sind und darum zur Erde zurückkehren müssen. Es behagte mir aber nicht, und ich zweifelte die Lehre an. Da rieb die Mutter die Handflächen aneinander ... und zeigte mir die schwärzlichen Epidermisschuppen, die sich dabei abreiben, als eine Probe der Erde, aus der wir gemacht sind, vor."[6]

Biblische Geschichte und Hebräisch lernt Freud später bei Hammerschlag, der zeitlebens einer seiner wichtigsten älteren Freunde bleibt und von ihm nie kritisiert wird, was für Freud ungewöhnlich ist.

Das chassidische Milieu, aus dem sein Vater stammte, hat auf ihn ebenfalls Einfluß genommen, wie aus einem Brief an seine Braut hervorgeht, in dem er über ein Gespräch berichtet, das sich mit einem chassidischen Ladeninhaber über das Bild seines Glaubens ergab und das ihn sehr beeindruckte, ja bis ins tiefste aufwühlte.[7] Trotzdem bezeichnet er sich selbst als "einen ganz gottlosen Juden", der auch noch im Alter eine "durchaus ablehnende Einstellung zur Religion in jeder Form und Verdünnung" einnimmt.[8] Wenn schon, dann interessiert ihn der "Gott Logos".[9]

In einem Brief an einen jüdischen Zeitungsdirektor schreibt er:

---

6 S. Freud, zit. in: H. Küng, a.a.O., S. 302.

7 Vgl. Joachim Scharfenberg, Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, Göttingen 1968, S. 60 f.

8 Sigmund Freud, zit. in: Gerhard Wehr, C.G. Jung, Reinbek 1969, S. 59.

9 Sigmund Freud, Die Zukunft einer Illusion, Frankfurt/Main 1981[15], S. 133.

> "Ich kann sagen, daß ich der jüdischen Religion so ferne stehe wie allen anderen Religionen, d.h. sie sind mir als Gegenstand wissenschaftlichen Interesses hochbedeutsam, gefühlsmäßig bin ich an ihnen nicht beteiligt. Dagegen habe ich immer ein starkes Gefühl von Zusammengehörigkeit mit meinem Volke gehabt und es auch bei meinen Kindern genährt. Wir sind alle in der jüdischen Konfession verblieben."[10]

Die Tatsache, Jude zu sein, läßt Freud zum einen Verfolgungen und ungerechte Verurteilungen erfahren, dies macht ihn zum anderen damit vertraut, was es heißt, in der Opposition zu stehen, und gibt ihm deshalb "eine gewisse Unabhängigkeit des Urteils".[11] Vielleicht liegt hierin ein Schlüssel seines Denkens. Immerhin fordert er die Menschheit "mit einer ungeheuren Kränkung" heraus.

> "Nachdem Kopernikus der Menschen-Erde den zentralen Platz im Universum streitig gemacht, nachdem Darwin den Menschen des sechsten Tages entthront hatte, fügt ihm Freud, wie er stolz zu Protokoll gab, 'die dritte und empfindlichste Kränkung' seiner 'naiven Eigenliebe' zu - in der Entdeckung: daß dieses bevorzugte Geschöpf Gottes 'nicht einmal Herr im eigenen Hause' sei."[12]

Wie kommt es zu dieser ablehnenden Haltung gegenüber Religion und Glaube? Diese Frage läßt sich mit biographischen Fakten nur unvollkommen und unbefriedigend beantworten.

Es ist zunächst auf die familiäre Situation respektive Freuds Beziehung zur Mutter hinzuweisen, der er sein unerschütterliches Selbstvertrauen und seine innere Sicherheit

---

10 S. Freud, zit. in: O. Mannoni, a.a.O., S. 147.

11 A.a.O., S. 149.

12 Ludwig Marcuse, Sigmund Freud, a.a.O., S. 52 f.

zuschreibt.

> "Wenn man der unbestrittene Liebling der Mutter gewesen ist, so behält man fürs Leben jenes Eroberergefühl, jene Zuversicht des Erfolges, welche nicht selten wirklich den Erfolg nach sich zieht."[13]

Später analysiert er in seiner Selbstanalyse einen eindeutigen Ödipuskomplex: Für seine jugendliche Mutter, die als zweite Frau des Vaters über zwanzig Jahre jünger war als dieser, empfand er eine Leidenschaft, die mit einer gleichzeitigen unbewußten Eifersucht und Abneigung gegen den Vater, der Autorität, Versagung und Zwang verkörperte, einherging.

Konkreter sind seine Erfahrungen mit Ritualismus und Antisemitismus, die zu seiner "antireligiösen" Haltung beigetragen haben können.

Die tüchtige, aber strenge Kinderfrau der ersten Lebensjahre, eine ältere, katholische Tschechin, lehrt den kleinen Sigmund die Vorstellungen von Himmel und Hölle, Erlösung und Auferstehung. Sie nimmt ihn mit in die Messe; zu Hause ahmt der Junge dann die liturgischen Gesten nach und predigt. Vielleicht wurde hier die Ursache für Freuds Abneigung gegen religiöse Zeremonien und Lehren gelegt.[14]

---

13 S. Freud, zit. in: H. Küng, a.a.O., S. 302 f.

14 Küng sieht diesbezüglich einen engen Zusammenhang in der Tatsache, daß sich Freuds erster Aufsatz über Religion dem Thema "Zwangshandlungen und Religionsübungen" (1907) widmet. Er analysiert "die Zwangsneurose als pathologisches Gegenstück zur Religionsbildung" und bezeichnet umgekehrt "die Religion als eine universelle Zwangsneurose" (Sigmund Freud, Zwangshandlungen und Religionsübungen, in: S. Freud, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Frankfurt am Main 1980^2, S. 14); vgl. H. Küng, a.a.O., S. 303.

Es ist die antijüdische Umwelt, die dem Jungen und Schüler - obwohl im Gymnasium Klassenprimus - seine jüdische Herkunft, auf die er stolz ist, verübelt. Er muß die verschiedensten Demütigungen durch seine christlichen Mitschüler erdulden, so daß ihm nur wenige nichtjüdische Freunde bleiben.

Besonders trifft ihn ein Jugenderlebnis, das den Respekt vor seinem Vater tief erschüttert. Dieser erzählt ihm während eines Spaziergangs, daß er einmal auf offener Straße mit den Worten "Jud, herunter vom Trottoir!" beleidigt und ihm dabei eine neue Pelzmütze vom Kopf geschlagen wurde. Auf die Frage des zehn- oder zwölfjährigen Jungen, wie der Vater sich verhalten habe, antwortete dieser, er habe sich nicht gewehrt.[15]

Rache- und Haßgefühle und ein tiefes Mißtrauen gegenüber dem christlichen Glauben sind für Freud die Folge. Selbst auf der Universität macht er ähnliche Erfahrungen.

> "Vor allem traf mich die Zumutung, daß ich mich als minderwertig und nicht volkszugehörig fühlen sollte, weil ich Jude war. Das erstere lehnte ich mit aller Entschiedenheit ab."[16]

Diese negativen Erfahrungen mit der christlichen Religion mögen es verständlich erscheinen lassen, daß diese Freud zutiefst unglaubwürdig war. Warum jedoch kann er ebenfalls keine Beziehung zum jüdischen Gottesglauben finden?

Der Grund hierfür ist wohl maßgeblich in seiner beruflichen Laufbahn zu sehen. Mit 17 Jahren entscheidet er sich für das Studium der Medizin, allerdings ohne beson-

---

15 Vgl. Sigmund Freud, Die Traumdeutung, Frankfurt am Main/Hamburg 1961, S. 170 f.

16 Sigmund Freud, Selbstdarstellung, in: S. Freud, Gesammelte Werke Bd. XIV, hrsg. von Anna Freud, Frankfurt am Main 1963^3, S. 34.

dere Neigung. Weniger das Motiv, anderen Menschen zu helfen, als vielmehr das Bedürfnis, die Rätsel der Welt zu verstehen und vielleicht etwas zu ihrer Lösung beizutragen, geben den Ausschlag für die Wahl.

Es ist die Zeit der mechanistischen Physiologie, die unter dem Einfluß Brückes einen nachhaltigen Eindruck auf Freud hinterläßt. Die Helmholtzsche Schule der Medizin - zu diesem Kreis gehört auch der Freud-Lehrer Ernst Brücke - widmet sich der disziplinierten und unbestechlichen naturwissenschaftlichen Forschung. Der menschliche Organismus wird aus dem Zusammenspiel und der Umwandlung physikalisch-chemischer Kräfte und Energien verstanden; ebenso auch die menschliche Psyche - als seelischer Apparat in der Art einer Maschine. Die idealistische Naturphilosophie weicht der physikalischen Physiologie, deren Mittel die physikalisch-mathematisch-chemische Forschung ist. Der Mensch wird befreit von jeglichen immateriellen Faktoren und Annahmen zugunsten rein kausaler und deterministischer Erklärungen, die sich auf physikalisch-chemische Bedingungszusammenhänge zurückführen lassen.

Es liegt auf der Hand, daß nun Religion oder Philosophie der wissenschaftlichen Forschung nicht mehr dienlich sein können. Vielmehr ziehen Logik und Exaktheit der Naturwissenschaft alle Hoffnungen und Erwartungen auf sich - auch die Freuds.

Nach seinen medizinischen Examina arbeitet er zunächst weiterhin in der wissenschaftlichen Forschung, durchläuft dann verschiedene Abteilungen des Wiener Allgemeinen Krankenhauses mit Schwerpunkt in der Neuropathologie und publiziert währenddessen eine große Zahl von Arbeiten.
1885 wird er Privatdozent für Neuropathologie an der Universität Wien und eröffnet schließlich ein Jahr später

als Dreißigjähriger an einem Ostersonntag seine Privatpraxis als Facharzt für Nervenleiden. Nun kann er sich auch endlich mit Martha Bernays verheiraten. Aus dieser glücklichen Ehe gehen drei Söhne und drei Töchter hervor.

Durch Vermittlung von Brücke reist Freud noch kurz vor der Eröffnung seiner Privatpraxis nach Paris, in das "Mekka der Neurologie". In der Nervenklinik "Salpetrière" lernt er Jean Martin Charcot kennen. Diese Begegnung leitet die Wende von der Neurologie zur Psychopathologie ein. Freud beschäftigt sich mit dem Krankheitsbild Hysterie, die er auch bei Männern beobachtet, und der Hypnose als Heilmethode.

Die hier gewonnenen Erkenntnisse rufen nach seiner Rückkehr nach Wien nur ungläubiges Kopfschütteln hervor. Die gleichzeitig herrschende antisemitische Einstellung erschwert seinen Stand, doch Freud baut - später zusammen mit einem älteren medizinischen Freund, Josef Breuer - allmählich seine Entdeckungen zu einer systematischen Forschungsmethode aus.

Die Arbeit am berühmten Fall der Anna O. alias Bertha Pappenheim führt schließlich zu der Hypothese, daß Hysterie und deren Symptome als die Produkte seelischer Erschütterungen, also als Traumata, verstanden werden müssen. Ihre Behandlung erfolgt über die Methode der Katharsis, d.h. unter hypnotischer Suggestion werden die vergessenen bzw. verdrängten seelischen Erschütterungen memorabel gemacht, um damit zur Abreaktion geführt zu werden.

Der Übergang von der Physiologie zur Psychologie wird inzwischen immer deutlicher, und Freud wird

> "damit zum Revolutionär gegen überlieferte Dogmen der Medizin. Er machte die unerwartete, aber sich rasch bestätigende Erfahrung: Hinter den Er-

> scheinungen der Neurose stehen nicht beliebige Affektregungen, sondern sind regelmäßige aktuelle oder frühere Sexualstörungen (freilich weniger tatsächliche Verführungen als, wie er erst später feststellte, sexuelle Phantasien) verborgen wirksam. Konsequent ging Freud dazu über, das Sexualleben der Neurotiker zu untersuchen, was seine Stellung in Wien nicht gerade erleichterte: Verlust mancher Patienten, allgemeine Kritik der Fachkollegen und schließlich vor allem der Bruch der zwanzigjährigen Freundschaft mit Breuer (1895), nun abgelöst durch die intensive Freundschaft mit ... Wilhelm Fließ, waren die Folge."[17]

Immer stärker vertieft sich Freud in die Erforschung der Dynamik der menschlichen Psyche und gelangt dabei im Hinblick auf seine Zeit zu völlig ungewöhnlichen Ergebnissen.

Wurde bislang die tiefere seelische Schicht des Unbewußten entweder kaum beobachtet, von manchen sogar vollkommen geleugnet, oder doch zumindest als planlos und willkürlich gewertet, so macht Freud die Entdeckung, daß alles Psychische zunächst unbewußt ist. Mit den Mitteln der methodisch-wissenschaftlichen Forschung analysiert und erforscht er nun diese unbewußten psychischen Vorgänge. Dabei gelangt er zu der Schlußfolgerung, daß es unbewußte anstößige Triebregungen gibt, die im Normalfall vom Bewußtsein in einer mehr oder minder intensiven Auseinandersetzung bearbeitet werden. Somit kann sich die vorhandene psychische Energie entladen. Nicht immer jedoch gelingt diese Bearbeitung durch das Bewußtsein. Es können Abwehrmechanismen auftreten, die die unbewußten Triebregungen dem Bewußtsein verweigern. In diesem Falle werden sie mit ihrer vollen Energiebesetzung in das Unbewußte verdrängt. Die Folge sind Ersatzbefriedigungen, die sich in Träumen oder neu-

---

17 H. Küng, a.a.O., S. 308.

rotischen Symptomen äußern.[18]

Ziel der Psychoanalyse ist es nun, die Verdrängungen aufzudecken, indem sie ins Bewußtsein gehoben und dort sachlich verarbeitet werden. Dies geschieht auf dem Weg der "freien Assoziation" auf seiten des Patienten und der Deutungskunst auf seiten des Arztes. Der beste Zugang zum Unbewußten ist über die Träume zu gewinnen. In ihnen verbergen sich Wunscherfüllungen, die als verkappte Erfüllungen einen verdrängten Wunsch signalisieren. In der Deutung dieser Träume lassen sich deshalb verdrängte Traumata analysieren.

In den Jahren 1899/1900 veröffentlicht Freud diese Gedanken in einem Buch, das ihm zeitlebens als das wichtigste galt: "Die Traumdeutung."[19]

Auf der Suche nach den Ursachen für die verdrängten Wünsche stößt Freud auf sexuelle Konfliktsituationen in der frühesten Kindheit. Diese Beobachtung führt ihn zu der Schlußfolgerung, daß die jeweilige Verarbeitung der infantilen Sexualität über die psychische Struktur eines Menschen entscheidet, also über seine Gesundheit oder seine neurotischen Ausformungen. Energie der Sexualtriebe ist die Libido, das Streben nach Lustempfindung. Damit ist Sexualität nicht auf den geschlechtlich-genitalen Bereich beschränkt, sondern schließt alle Arten von Liebe, Freundschaft, Zärtlichkeit mit ein.

---

18 Diese mechanistische Sichtweise psychischer Vorgänge und Zusammenhänge entspricht der mechanistischen Physiologie der medizinischen Ausbildung, die Freud durchlaufen hat.
Der Hinweis auf die Erforschung des Unbewußten wird bereits von C.G. Carus, dem wichtigen Vorläufer Freuds gegeben; Carl Gustav Carus, Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele, Leipzig o.J.

19 S. Freud, Die Traumdeutung, a.a.O.

> "Nur so wird es Freud möglich, eine umfassende Theorie der Sexualität zu erarbeiten: ihre Wunschphantasien (später vor allem der Ödipus-Komplex); ihre verschiedenen frühen Phasen (autoerotische - orale - anale - genitale); ihre Fixierungen auf gewisse Stellen des Entwicklungsganges; ihre Regressionen auf diese Stellen im Fall der Verdrängung; ihre Sublimierung oder Verwendbarkeit für mannigfache kulturelle Leistungen."[20]

Insbesondere seine Selbstanalyse spielt für diese Entdeckungen eine wesentliche Rolle, weil sie seinen Ödipuskomplex, den Freud als allgemein-menschlichen Zug sieht, offenbart: die frühkindliche Leidenschaft zur Mutter und eine Eifersucht auf den Vater.

1902 erhält Freud endlich den Titel des (außerordentlichen) Professors, 1920 dann den eines Ordinarius. Auch der Kreis seiner Schüler wächst, unter denen Alfred Adler, C.G. Jung und E. Bleuler sicher die bekanntesten sind. Längst hat Freud mit seiner Psychoanalyse die Grenzen der Medizin überschritten, denn sie findet ebenso Anwendung auf den Gebieten der Literatur, Kunstwissenschaft, Mythologie, Volkskunde, Pädagogik, Prähistorie und nicht zuletzt der Religionsgeschichte. Psychoanalyse wird neben ihrer Hauptaufgabe als therapeutisches Verfahren zum universalen Aufklärungsinstrument, zum "ätzenden Reinigungsmittel"[21] in der Analyse individueller, gesellschaftlicher und kultureller Zusammenhänge und Strukturen - die Religion nicht ausgenommen.[22]

---

20 H. Küng, a.a.O., S. 311.

21 Victor von Weizäcker, Natur und Geist, München 1977[3], S. 123.

22 Zur zusammengefaßten Darstellung der Freudschen Theorie vgl. S. Freud, Abriß der Psychoanalyse, Frankfurt/Main 1976[26];

2. Freud und die Religion

Freud, so ist deutlich geworden, wächst unter dem Einfluß zweier unterschiedlicher Frömmigkeitstypen auf. Das väterliche chassidische Milieu vermittelt ihm die Weisheitslehre der jüdischen Tradition mit dem Schwerpunkt der Lektüre der Heiligen Schrift. Die Kinderfrau der ersten Lebensjahre hingegen prägt sein Bild des kirchlichen und sakramentalen Geschehens der katholischen Volksfrömmigkeit. Dies hat zur Folge, daß Freud sowohl den mehr männlich-intellektuellen als auch den eher weiblich emotionalen Grundtypus religiöser Erfahrung in sich aufnimmt.

> "Nun läßt sich jedoch leicht beobachten, daß Freud im Verlauf seiner Eigenanalyse in der Auseinandersetzung mit der väterlichen Seite eine erstaunlich weitgehende Bewußtheit erreichen konnte, während ihm der weibliche Bereich unverhältnismäßig lange völlig verschlossen blieb. Die Analyse, die H. Sunden in der Auseinandersetzung mit A. Salter zu diesem Problem gibt, macht es wahrscheinlich, daß in Freuds unbewußten Vorstellungen der katholische Frömmigkeitstypus sich mit dem Weiblichen schlechthin verbunden hat und einer stärkeren Verdrängung verfallen war als der stärker rationalistisch geprägte der väterlichen Religion."[23]

In dieser Tatsache könnte der Grund zu sehen sein, warum in der Freudschen Betrachtung der Religion die Vaterproblematik - wie sich noch zeigen wird - eine so eindeutige

---

Fortsetzung von Anmerkung 22

zur Persönlichkeit und Lehre Freuds sei insbesondere auf folgende Sekundärliteratur verwiesen: Erich Fromm, Sigmund Freuds Psychoanalyse - Größe und Grenzen, Stuttgart 1979; Erich Fromm, Sigmund Freud. Seine Persönlichkeit und seine Wirkung, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1981; Michael Worbst, Nervenkunst. Literatur und Psychoanalyse im Wien der Jahrhundertwende, Frankfurt am Main 1983.

23 Joachim Scharfenberg, Sigmund Freud und seine Religionskritik, Göttingen 1971[3], S. 138.

Dominanz innehat.

Bevor auf die Freudsche Religionskritik näher eingegangen werden soll, scheint es wichtig, seinen Religionsbegriff zu klären.

Wenn Freud von Religion spricht, dann geht es ihm

> "weit weniger um die tiefsten Quellen des religiösen Gefühls, als vielmehr um das, was der gemeine Mann unter seiner Religion versteht, um das System von Lehren und Verheißungen, das ihm einerseits die Rätsel dieser Welt mit beneidenswerter Vollständigkeit aufklärt, anderseits ihm zusichert, daß eine sorgsame Vorsehung über sein Leben wachen und etwaige Versagungen in einer jenseitigen Existenz gutmachen wird. Die Vorsehung kann der gemeine Mann sich nicht anders als in der Person eines großartig erhöhten Vaters vorstellen."[24]

Diese Aussage macht deutlich, daß Freud nicht die Diskussion subtiler theologischer Fragen und Positionen im Blickfeld hat. Vielmehr interessiert ihn die Realität des gelebten Glaubens, das, was der "gemeine Mann" unter Religion versteht, fühlt, denkt und empfindet. Freud beschäftigt sich deshalb mit den religiösen Regeln und Riten, mit den Formen des Glaubens innerhalb der Gesellschaft.[25]

---

24 S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur, Frankfurt/Main 1976[26], S. 72.

25 Insofern kann der Vorwurf seitens der Theologie, Freud benutze einen zu einfachen Religionsbegriff, der nicht dem Denken moderner Theologie gerecht wird, nicht überzeugen, denn die moderne Theologie ist - auch heute noch - nicht in das Allgemeinbewußtsein der Masse der Bevölkerung integriert. Hierzu Scharfenberg: "Man wird deshalb nicht übertreiben, wenn man behauptet, daß die christliche Theologie sich bemerkenswert unfähig erwiesen hat, religionskritische Überlegungen, soweit sie überhaupt angestellt wurden, in ihrer Erziehung und Verkündigung so zu artikulieren, daß sie tatsächlich

2.1. Die Pathologie religiöser Vorstellungen

1907 veröffentlicht Freud seinen ersten kurzen Aufsatz, der sich mit Religion auseinandersetzt.[26]

Angeregt von der Beobachtung einer Ähnlichkeit zwischen den Zwangshandlungen neurotischer Patienten und den religiösen Ritualen gläubiger Menschen, diskutiert er die These, Religion als universelle Zwangsneurose respektive die Zwangsneurose als das pathologische Gegenstück zur Religionsbildung, also als individuelle Religiosität zu sehen.

Natürlich weiß Freud, daß es die z.T. nicht geringen Unterschiede zu beachten gilt, wie z.B. den zwangsneurotischen einförmigen und einzigen Ritus im Vergleich zur größeren Mannigfaltigkeit religiöser Zeremonien, ebenso den Privatcharakter der Neurose im Gegensatz zur Öffentlichkeit und zum Gemeinschaftserlebnis religiöser Übungen oder die Tatsache, daß die neurotischen Handlungen sinnlos erscheinen, während die religiösen sinnvoll und symbolisch gemeint sind. Die Zwangsneurose ließe sich deshalb als "ein halb komisches, halb trauriges Zerrbild einer Privatreligion"[27] bezeichnen.

Das wesentliche Charakteristikum einer Neurose sieht Freud nun aber darin, daß die Motive für die Zwangshandlungen

---

Fortsetzung von Anmerkung 25

auf der Gemeindeebene bewußtseinsverändernd zu wirken vermochten." (Joachim Scharfenberg, Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit, Hamburg 1972, S. 98; vgl. auch Peter Lüssi, Atheismus und Neurose, Göttingen 1979, S. 161 f.).

26 S. Freud, Zwangshandlungen und Religionsübungen, a.a.O., S. 7-14.

27 A.a.O., S. 9.

dem einzelnen unbewußt sind. Und dies trifft nach seiner Meinung auch auf das Bewußtsein der Gläubigen zu: Die Motive für die religiösen Handlungen sind allen unbekannt oder lediglich vorgeschoben.[28] In diesem Sinne lassen sich deshalb sowohl zwangsneurotisches Verhalten als auch religiöse Vorstellungen auf eine gemeinsame Wurzel zurückführen: die Unterdrückung bzw. der Verzicht auf bestimmte unbewußte Triebregungen. Diese sind bei der Neurose ausschließlich sexueller Natur, während sie auf religiösem Gebiet auch egoistischen, eigensüchtigen und sozialschädlichen Charakter haben. Ihre nie erlöschende Versuchung führt zu unbewußtem Schuldbewußtsein und Erwartungsangst vor göttlichen Strafen, die zum Schutz und zur Abwehr Bußhandlungen und andere religiöse Betätigungen nach sich ziehen.

Es ist also der Mechanismus der psychischen Verschiebung, der zum einen die Zwangshandlungen der Neurotiker und zum anderen das Befolgen religiöser Zeremonien bewirkt.

> "Ein fortschreitender Verzicht auf konstitutionelle Triebe, deren Betätigung dem Ich primär Lust gewähren könnte, scheint eine der Grundlagen der menschlichen Kulturentwicklung zu sein. Ein Stück dieser Triebverdrängung wird von den Religionen geleistet, indem sie den einzelnen seine Triebluste der Gottheit zum Opfer bringen lassen."[29]

Freud anerkennt zwar den Sieg der Religion über die Triebkräfte für die sozial-kulturelle Evolution der Menschheit, er bestreitet aber, daß die bösen, sozialschädlichen Triebe nur durch Überlassung an die Gottheit zu bewältigen sind.

---

28 Freud nimmt hier die Priester und Forscher aus, soweit sie sich professionell mit dem symbolischen Gehalt eines Ritus beschäftigen; vgl. a.a.O., S. 11.

29 A.a.O., S. 14.

2.2. Die Psychogenese religiöser Vorstellungen

Zwangsläufig ist für Freud die Frage nach Art und Entstehung der Religion eine psychologische Frage. Dies ist insofern neu und für damalige Verhältnisse ungewohnt, weil sie jahrhundertelang für die jüdischen und christlichen Theologen eine dogmatische Frage war. Religion galt aufgrund des biblischen Sündenfalls als Offenbarungs-Religion, im Zuge der Aufklärung wandelte sich dann dieses Bild zur Vernunft-Religion mit dem klaren Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, alle anderen Religionen jedoch waren Entartungen und Degenerationen.

Erst die Religionswissenschaft, die es als eigene Disziplin erst seit dem 19. Jahrhundert gibt, stellte die Frage nach dem Ursprung der Religionen unter historischen, ethnologischen, philologischen und psychologischen Gesichtspunkten. Sie bemühte sich - unter dem Einfluß Charles Darwins - insbesondere um die Entwicklungsgeschichte des religiösen Glaubens, der religiösen Tradition. Damit vollzog sich ein wichtiger Wandel.

> "Das theologische Schema von einem Höhenanfang, einem reinen Monotheismus und einem paradiesischen Zustand menschlicher Vollkommenheit (Degenerationstheorie) wurde abgelöst durch ein naturwissenschaftlich aufgeklärtes Schema von einem Tiefenanfang: einem primitiven menschlichen Zustand mit einem elementaren 'Macht'- oder Geisterglauben, der sich erst allmählich zu Höherem entwickelte (Evolutionstheorie)."[30]

---

30 H. Küng, a.a.O., S. 314.

2.2.1. Ursprungstheorien der Religionsgeschichte

Auch Freud ist gefesselt von der damals aktuellen Lehre Darwins,[31] und so ist es verständlich, daß sie seine religionswissenschaftliche Forschung maßgeblich bestimmt. Er vertieft sich in das religionsgeschichtliche Material, das den Evolutionsprozeß des menschlichen Glaubens und Denkens in den drei Phasen Magie - Religion - Wissenschaft sichtbar werden läßt. Freud fragt nach den Wurzeln religiöser Vorstellungen und stößt dabei auf den magischen Glauben der "primitiven" Naturvölker.

"Der Mensch - ehe er das Bedürfnis verspürte, sich selbst und seine Welt zu ergründen[32] - hatte sich der Magie ergeben."[33] Ihre Aufgabe war es, außergewöhnliche Dinge mit außergewöhnlichen Mitteln zu erreichen.[34] So wurde es dem Menschen mit Hilfe der Magie möglich, sich mit seiner Welt bzw. Umwelt, die von ihm als körpernahe Realität einschließlich aller existenzbedrohenden Gefahren erfahren wurde, auseinanderzusetzen, um sie ganz praktisch zu bewältigen.

Das Jagdglück versuchte er, durch die zeichnerische Darstellung pfeildurchbohrter Tiere auch realiter zu erzwingen; die Anrede mit Scheinnamen verhalf, böse Geister und Hexer zu täuschen; die Eingeweide geschlachteter Tiere

---

31 Vgl. S. Freud, Selbstdarstellung, in: GW XIV, a.a.O., S. 34.

32 im Sinne einer logisch-rationalen Problembewältigung.

33 Hans G. Preuss, Religion und Psychoanalyse. Illusion und Wirklichkeit, München 1978, S. 26;
vgl. auch Paul Schwarzenau, Vom Totempfahl zum Kruzifix, Dortmund 1976, S. 17.

34 Vgl. H.G. Preuss, a.a.O., S. 27, der diese Klärung damit gleichzeitig als im Gegensatz zur Psychotherapie stehend bezeichnet.

galten als Zeichen, die zu deuten waren; der Sternenhimmel verkörperte das Urbild von Ordnung und Harmonie und forderte deshalb mit seiner Anordnung und seinen Bewegungsabläufen die Astrologen - bis heute - zur Auslegung auf; etc.

> "Die Geschichte der Magie ist die Geschichte des allzumenschlichen: 'Ich will!' Des immerwährenden Versuches des Menschen, die Stelle zu erobern, die alle Religionen Gott vorbehalten haben."[35]

Es ist der Glaube an die eigene Allmacht, der letztlich hinter allen Formen, Taten, Gedanken und Vorstellungen der menschlichen Lebensbewältigung steht. Schon immer geht es dem Menschen darum, Herr seiner eigenen Lage zu werden.[36] Wie kommt er diesem Bedürfnis, diesem drängenden Wunsch nach? Welche geistigen Anstrengungen unternimmt er, um seine Umwelt kontrollieren und beherrschen zu können?

Es existieren mehrere Theorien, die sich mit den Wurzeln religiöser Vorstellungen und der Entstehung der magischen Gedankenwelt auseinandersetzen.[37]

(1) Die Animismus-Theorie von Eduard Burnett Tylor

Sie ist die älteste und am intensivsten in das allgemeine Bewußtsein eingedrungen, weil sie dem Denken, ein Entwick-

---

35 Kurt Benesch, Magie. Von Hexen, Alchimisten und Wundertätern, Gütersloh 1979, S. 18.

36 Vgl. H.G. Preuss, a.a.O., S. 26.

37 Es bleibt darauf hinzuweisen, daß nichts Endgültiges über deren Entstehung ausgesagt werden kann, da verschiedene ethnologische Forschungsergebnisse unterschiedliche Schlußfolgerungen zulassen. In der religionswissenschaftlichen Forschung spricht man sich deshalb heute für eine sich ergänzende Koexistenz der einzelnen Erklärungsansätze aus; vgl. P. Schwarzenau, a.a.O., S. 38; vgl. H. Küng, a.a.O., S. 332-337.

lungsschema aufzunehmen, das vom Einfachen zum Komplizierten verläuft, entgegenkommt. Auch Freud beschäftigt sich intensiv mit ihr.

Der Kulturanthropologe E.B. Tylor greift den Grundgedanken der Evolutionstheorie auf und verarbeitet ihn in seiner ethnologischen Forschung zur Animismus-Theorie.

Religion habe sich von der Steinzeit bis zur Gegenwart in kleinen Schritten geradewegs von niedrigeren zu höheren Formen entwickelt - natürlich dem Tempo der jeweiligen kulturellen Umgebung angepaßt. Deshalb lassen die Erforschung der Religion primitiver lebender Naturstämme und die Analyse überlieferten religionsgeschichtlichen Materials auf die ursprünglichen Formen religiösen oder - als Vorstufe - magischen Glaubens schließen.

Tylor kommt zu folgendem Ergebnis: Über das Erlebnis des Traumes und die Erfahrung mit dem Tod gelangt der primitive Mensch zu der Annahme, es existiere eine vom Körper abtrennbare Seele (Anima). Als Träger der geistigen Tätigkeiten ist sie bis zu einem gewissen Grad vom Körper abhängig, kann ihren Wohnsitz verlassen und gegebenenfalls in andere Menschen einwandern. Später wird diese Annahme auf den gesamten Naturinhalt übertragen, so daß sich von einer allgemeinen Naturbeseelung sprechen läßt, die sich auf Tiere, Pflanzen, ja sogar Gegenstände bezieht. Diese wird dann von der Vorstellung bestimmter Geister und Dämonen, die die Naturvorgänge verursachen, abgelöst; sehr viel später mündet sie schließlich in den polytheistischen Götterglauben. Systematisierung, Hierarchisierung und Bündelung zu bestimmten Merkmalsausprägungen führen endlich - am Endpunkt der Entwicklung - zum Monotheismus.[38]

---

38 Vgl. S. Freud, Totem und Tabu, Frankfurt/Main 1981[12], S. 81-83; vgl. auch H.G. Preuss, a.a.O., S. 30 f.

"Alle Religionen", so sieht es die animistische Theorie, "bilden demnach Durchgangsstufen in Richtung auf die volle Selbstergreifung der Ratio".[39]

Seinen Ausdruck findet der ursprüngliche Glaube in verschiedenen magischen Handlungen bzw. Riten, die sich unterschiedlich charakterisieren lassen. J.G. Frazer führt zum einen die imitative Magie oder den 'Analogiezauber' an, d.h. aufgrund äußerlich ähnlicher Erscheinungen wird auf eine innere Zusammengehörigkeit bzw. Wechselwirking geschlossen; zum anderen nennt er die kontagiöse Magie oder den 'Sympathie- oder Berührungszauber', d.h. aufgrund einer hergestellten Kontiguität wird Wirksamkeit erwartet.[40] Preuss fügt als dritte Unterscheidung die partielle Magie oder 'Teilmagie' hinzu, d.h. wer einen Teil hat, glaubt, auch das Ganze zu besitzen.[41]

(2) Die präanimistische Theorie von John H. King und Robert Ranulph Marett

Um die Jahrhundertwende zeigen King und Marett mit ihren Forschungen, daß die animistische Theorie nicht ausreicht, den Ursprung religiöser Vorstellungen zu erklären.

Während das Denken des modernen Menschen von logischen Überlegungen gekennzeichnet ist, ist es dem urzeitlichen und primitiven Menschen nicht möglich, über eine solche Fülle von Lebenserfahrungen zu verfügen. Sein "prälogisches Denken" ist geprägt von komplexen oder kollektiven Vorstellungen.[42] Dieses mangelnde Abstraktionsvermögen

---

39 P. Schwarzenau, a.a.O., S. 24.

40 Vgl. S. Freud, a.a.O., S. 87-89.

41 Vgl. H.G. Preuss, a.a.O., S. 27.

42 Vgl. K.Th. Preuss, Die geistige Kultur der Naturvölker, Leipzig 1913, S. 9; vgl. P. Schwarzenau, a.a.O. S. 17.

führt dazu, daß der Primitive Dingen und Wesen, "die über seine eigenen Erfahrungen hinausgehende Vorgänge auslösen oder ebensolche Handlungen bewirken"[43], übernatürliche, geheimnisvolle und belebende Kräfte zuschreibt. Die Melanesier nannten diese Kraft Mana. Auf diesen Mana-Glauben oder auch Dynamismus führen King und Marett die eigentliche Wurzel der Religion zurück, die dann erst später in den Seelen- und Geister-Glauben mündet.[44] Der Präanimismus wird damit zur Vorstufe des animistischen Glaubens.

(3) Die Totemismus-Theorie von W. Robertson Smith

Der Beschäftigung mit dem Totemismus haben sich verschiedene ethnologische Forscher gewidmet, insbesondere bezieht sich Freud in seiner psychoanalytischen Deutung auf die Beobachtungen des Schotten W.R. Smith.

Smith geht davon aus, daß das für die ursprüngliche Religion Grundlegende nicht so sehr der Glaube an Geister oder Götter ist, sondern vielmehr die heilige Handlung, der Ritus und Kult. Dies zeigt sich in der Tierverehrung des Totemismus, wie sie bei einem primitiven Clan in Australien zu finden ist und von allen Völkern durchlaufen wurde.

> "Der Clan versteht sich als mit einem bestimmten Totem, einem Tier (oder später auch einer Pflanze oder Naturerscheinung) verwandt ('Totem' = Verwandtschaft) oder gar von ihm abstammend. Das Totemtier beschützt die Gruppe und darf nicht beschädigt oder getötet werden; den Angehörigen der Totemgruppe ist Sexualverkehr untereinander nicht erlaubt (Exogamie). So treten im Gefolge des Totemismus die ersten ethischen Gebote auf: Mordverbot und Inzestverbot - das sind nach Robertson Smith die

---

43 H.G. Preuss, a.a.O., S. 28.

44 Zur Problematik der "Benutzung und Selbstergreifung" des Bewußtseins des primitiven Menschen der Urzeit vgl. P.Schwarzenau, a.a.O., S. 7-21.

beiden herrschenden 'Tabus' (ein polynesisches Wort für 'gemerkt', 'verboten', also 'unberührbar'). Einmal im Jahr aber wird das Totemtier rituell getötet und aufgezehrt, damit es die Kraft des Clans oder Stammes erneuere. Aus diesem gleichsam sakramentalen Totemmahl seien sowohl die Verehrung göttlicher Wesen (zunächst in Tiergestalt) wie auch die Schlachtopfer hervorgegangen."[45]

(4) Die Theorie des Ur-Monotheismus von Andrew Lang und Wilhelm Schmidt

Lang und Schmidt gehen einen anderen Weg, der allerdings von Freud nicht aufgegriffen wird. Sie wollen beweisen, daß der Glaube an einen Gott, als den "Urheber aller Dinge", als die älteste Form der Religion zu finden sei. Hierzu untersuchen sie ethnologisches und mythologisches Material und gelangen zu dem Ergebnis: Auch heute noch ist bei den Völkern mit der niedrigsten Kulturstufe, wie z.B. den afrikanischen Pygmäen, den Buschmännern, den Südaustraliern oder den Feuerland-Indianern, der Glaube an einen Ur-Gott erhalten, bei anderen Völkern ging er später verloren, und daraufhin gewannen Magie, Dämonismus und Polytheismus immer mehr Raum.

Insbesondere diese Theorie begegnet jedoch der Schwierigkeit, daß sie einen festen Traditionszusammenhang zwischen den Primitivvölkern der Gegenwart und der Urzeit voraussetzt, der sich ebenfalls auf bestimmte Schichten der Mythologie aller Völker beziehen soll.[46] Aus diesen und

---

45 H. Küng, a.a.O., S. 315; vgl. S. Freud, a.a.O., S. 137-144 und S. 9-25, 105-137.

46 Es sei in diesem Zusammenhang auf eine generelle Problematik, die allen genannten Theorien eigen ist, hingewiesen: die Schwierigkeit, Rückschlüsse auf den geistigen Zustand der primitiven Völker aus bestimmten

anderen Gründen konnte sich die Theorie von Lang und Schmidt nicht im allgemeinen Bewußtsein durchsetzen.[47]

Bleibt man dem Grundgedanken der Evolution, Kompliziertes aus Einfachem abzuleiten, verpflichtet - wie es Freud getan hat -, dann tragen die kultischen Handlungen der Primitiven auf der Stufe des Animismus oder Totemismus magischen und zauberhaften Charakter. Durch die gleichsam automatische Wirkung bestimmter Handlungen und Worte soll auf die Naturmächte zwingend Einfluß genommen werden. Die Wurzeln religiöser Vorstellungen hängen also eng zusammen mit einem magisch besetzten Bewußtsein des primitiven Menschen, dem auf diese Art und Weise eine Möglichkeit der Weltbewältigung gegeben war.

2.2.2. Die psychoanalytische Deutung des Animismus und Totemismus

Freud greift in seiner Beschäftigung mit Religion bzw. den Wurzeln religiösen Denkens die ethnologischen Erklärungen auf und analysiert sie mit Hilfe seiner Neurosenlehre, um zu einem besseren Verständnis religiöser Verhaltensweisen zu gelangen. Ihm geht es zunächst darum, seine 1907 ent-

---

Fortsetzung von Anmerkung 46

religiösen Vorstellungen gegenwärtiger Naturvölker zu ziehen. "Die Menschheit befindet sich in einem ständigen Wandel, und wir können daher kaum annehmen, daß die Mentalität der Menschen in jener Zeit, in der die religiösen Vorstellungen entstanden sind, der von heutigen Primitiven entsprochen hat." (H.G. Preuss, a.a.O., S. 31) Deshalb sieht beispielsweise Schwarzenau die referierten Theorieansätze auch nicht als gegeneinander laufend, vielmehr spricht er sich für ein zeitliches Neben- und Miteinander aus; vgl. P. Schwarzenau, a.a.O., S. 38.

47 Vgl. P. Schwarzenau, a.a.O., S. 23.

wickelte These, daß religiöse Riten zwangsneurotischen Verhaltensweisen gleichen, religionsgeschichtlich zu stützen.

In einer Studie über die Zusammenhänge von Magie und Zwangsneurose, "Totem und Tabu"[48], unternimmt er 1912 den Versuch,

> "Denkstrukturen der Vergangenheit mit Phänomenen des Unbewußten, die noch in der Gegenwart lebendig sind, zu einem Kreislauf des wechselseitigen Verstehens zusammenzuschließen und miteinander in Verbindung zu bringen."[49]

Dabei geht er von der Voraussetzung aus, daß Denkstrukturen der frühen Kindheit, dem Ursprungsort neurotischer Konflikte, den Beginn der menschlichen Geistesgeschichte erklären helfen.

> "Das Jenseits der mythologischen Weltauffassung enthüllt sich ihm als das Jenseits der unbewußten Seelentätigkeit, die damit die Wissenschaft vor die Aufgabe stellt, jene übersinnliche Realität in Psychologie des Unbewußten zurückzuverwandeln - die Metaphysik in Metapsychologie umzusetzen."[50]

Mit der Konstruktion einer eigenen Ursprungshypothese, die "das Ganze der Welt aus einem einzigen Zusammenhang, aus einem Punkte, zu begreifen"[51] sucht, gelingt es Freud, in Ergänzung zu seinem Denkmodell der individuellen Ontogenese

---

48 Angeregt von C.G. Jungs religionsvergleichender Forschung und dessen Arbeit "Wandlungen und Symbole der Libido"; vgl. E. Jones, a.a.O., Bd. 2, S. 414.

49 Joachim Scharfenberg, Sigmund Freud und seine Religionskritik, a.a.O., S. 141.

50 Ebda.

51 S. Freud, Totem und Tabu, a.a.O., S. 83.

eine entsprechende Phylogenese zu entwickeln. Die vier Aufsätze in "Totem und Tabu" untersuchen deshalb die magischen Riten und Kulthandlungen der primitiven Naturvölker: die Inzest-Scheu, die Tabuverbote, den Animismus und den Totemismus.

Magie ist nach Freud eine Technik der animistischen Weltanschauung.[52] Ihr Wesen bezeichnet er als "das Mißverständnis, welches sie psychologische Gesetze an die Stelle natürlicher setzen heißt."[53] Um die Klärung dieses Mißverständnisses geht es ihm.

Magie, so Freud, hat nichts mit spekulativer Wißbegierde zu tun, sondern entspringt dem praktischen Bedürfnis des primitiven Menschen, sich seiner Welt zu bemächtigen.

> "Die Magie muß den mannigfaltigsten Absichten dienen, die Naturvorgänge dem Willen des Menschen unterwerfen, das Individuum gegen Feinde und Gefahren schützen und ihm die Macht geben, seine Feinde zu schädigen."[54]

Magie ist also quasi "eine Anweisung, wie man verfahren müsse, um der Menschen, Tiere und Dinge, respektive ihrer Geister, Herr zu werden."[55] Denn: Der primitive Mensch besitzt ein unerschütterliches Vertrauen in die Macht seiner Wünsche. Sie sind die Motive für die Ausübung der Magie. Weil der Mensch es will, muß alles, was er auf magischem Wege erlangen möchte, gelingen.

---

52 Diese Aussage verrät bereits eine wichtige Vorentscheidung. Magie, die als Technik eingeordnet wird, kommt eine andere Wertigkeit und Bedeutung zu als Magie, die als Erfahrung mit dem Göttlichen und dem Erahnen göttlicher Allmacht verstanden wird, wie es z.B. die präanimistische Theorie oder - auf psychologischer Seite - C.G. Jung tun.

53 S. Freud, a.a.O., S. 89.

54 A.a.O., S. 84.

55 Ebda.

Mit diesem Gedankengang zieht Freud die Parallele zu seinen Erkenntnissen, die er aus der Behandlung der an Zwangsvorstellungen leidenden Kranken gewonnen hatte. Hier konnte er eine "Allmacht der Gedanken"[56] beobachten, die von der Idee geprägt war, daß sich Wünsche und Gedanken unverzüglich verwirklichen lassen. Dieser Glaube an die eigene Allmacht ist das Kennzeichen des Menschen mit der animistischen Weltanschauung. Götter, denen er Allmacht zugesteht, sind nicht notwendig, da er diese Allmacht für sich selbst benötigt. Aber:

> "Mit der Zeit verschiebt sich der psychische Akzent von den Motiven der magischen Handlung auf deren Mittel, auf die Handlung selbst. Vielleicht sagen wir richtiger, an diesen Mitteln erst wird ihm die Überschätzung seiner psychischen Akte evident. Nun hat es den Anschein, als wäre es nichts anderes als die magische Handlung, die Kraft ihrer Ähnlichkeit mit dem Gewünschten dessen Geschehen erzwingt."[57]

Auch hier zeigt die Parallele zu zwangsneurotischem Verhalten, das meint, beispielsweise aufgrund spezieller Handlungen bestimmten Befürchtungen bzw. Vorstellungen entgegenwirken zu können. Es verselbständigen sich die Mittel bzw. Handlungen oder Gedanken.

Erst in einem späteren Stadium der Entwicklungsgeschichte werden Geister und Dämonen für den primitiven Menschen wichtig. Sie sind nichts anderes als die Projektionen seiner Gefühlsregungen. Innere seelische Vorgänge reflektiert er nach außen und macht seine Affektbesetzungen zu Personen, mit denen er die Welt bevölkert. An dieser Stelle beginnt der Mensch, etwas von seiner Vorstellung unbe-

---

56 Ausdruck eines hochintelligenten Zwangsneurotikers, den Freud von ihm übernommen hat; vgl. a.a.O., S. 91.

57 A.a.O., S. 90.

grenzter Allmacht abzugeben, dies ist seine erste Verzichtsleistung und der Ausgangspunkt weiterer Entwicklungen.

Freud greift das von Hegel und Comte her bekannte weltgeschichtliche Dreitaktschema Magie - Religion - Wissenschaft religionsgeschichtlich auf und deutet es psychoanalytisch.

So wie das Kind sich im frühesten Stadium der libidinösen Entwicklung infolge seiner narzißtischen Struktur so sehr liebt, daß Ich-Triebe und libidinöse Wünsche ungetrennt sind, so erfährt sich der Mensch der animistischen Weltanschauung.

> "Die erste Weltauffassung, welche den Menschen gelang, die des Animismus, war also eine psychologische, sie bedurfte noch keiner Wissenschaft zu ihrer Begründung, denn Wissenschaft setzt erst ein, wenn man eingesehen hat, daß man die Welt nicht kennt und darum nach Wegen suchen muß, um sie kennen zu lernen. Der Animismus war aber dem primitiven Menschen natürlich und selbstgewiß; er wußte, wie die Dinge der Welt sind, nämlich so wie der Mensch sich selbst verspürte. Wir sind also darauf vorbereitet, zu finden, daß der primitive Mensch Strukturverhältnisse seiner eigenen Psyche in die Außenwelt verlegte, und dürfen andererseits den Versuch machen, was der Animismus von der Natur lehrt, in die menschliche Seele zurückzuversetzen."[58]

Freud ordnet deshalb die animistische Phase dem Stadium des kindlichen Narzißmus' zu. Die folgende religiöse Phase gleicht übertragen der Objektfindung, die charakterisiert ist durch die Bindung an die Eltern, und die wissenschaftliche Phase deckt sich mit dem Reifezustand eines Indivi-

---

58 S. Freud, a.a.O., S. 96.

duums, das sowohl auf das Lustprinzip verzichtet hat als auch sein Objekt unter Anpassung an die Realität in der Außenwelt sucht.

> "Im animistischen Stadium schreibt der Mensch sich selbst die Allmacht zu; im religiösen hat er sie den Göttern abgetreten, aber nicht ernstlich auf sie verzichtet, denn er behält sich vor, die Götter durch mannigfache Beeinflussungen nach seinen Wünschen zu lenken. In der wissenschaftlichen Weltanschauung ist kein Raum mehr für die Allmacht des Menschen, er hat sich zu seiner Kleinheit bekannt und sich resigniert dem Tode wie allen anderen Naturnotwendigkeiten unterworfen. Aber in dem Vertrauen auf die Macht des Menschengeistes, welcher mit den Gesetzen der Wirklichkeit rechnet, lebt ein Stück des primitiven Allmachtsglaubens weiter."[59]

Zusammenfassend bleibt festzuhalten: Freud analysiert in seinem Aufsatz "Animismus, Magie und Allmacht der Gedanken"[60] das magische Denken und Handeln des primitiven Menschen auf der Evolutionsstufe des Animismus.[61] Demnach ist Magie die Technik für die praktische Weltbewältigung des urzeitlichen Menschen, der getrieben ist vom Glauben an die eigene Allmacht und dem dringenden Bedürfnis, seine Wünsche sofort zu verwirklichen. Das Stadium des magischen Denkens entspricht damit der narzißtischen Entwicklungsphase des Menschen in seiner Kindheit, und Freud ist es

---

59 S. Freud, a.a.O., S. 93 f.

60 in: S. Freud, a.a.O., S. 81-104.

61 Das dieser Studie zugrundegelegte Forschungsmaterial wählt er recht selbständig aus, wie er ausdrücklich hervorhebt; vgl. a.a.O., S. 81, Anm. 1.
An anderer Stelle sagt er von sich: "Ich lese dicke Bücher ohne rechtes Interesse, da ich die Resultate schon weiß, mein Instinkt sagt mir so; sie müssen aber durch alles Material hindurchgeschleift werden." (zit. in: E. Jones, a.a.O., Bd. II, S. 415).

gelungen, eine phylogenetische Entsprechung zu seinen ontogenetischen Überlegungen zu erarbeiten. Dabei wird die Parallelität der Religionsgeschichte mit der frühkindlichen Entwicklung eines Menschen deutlich.

Jedoch bleibt offen, welche unbewußten Verarbeitungsprozesse sich in der frühen Menschheitsgeschichte abgespielt haben und inwiefern diese denen in der Kindheit des heutigen Menschen entsprechen. Unter dem Titel "Die infantile Wiederkehr des Totemismus"[62] untersucht Freud deshalb aus psychoanalytischer Sicht die magischen Riten des Totemismus und gelangt zu - zwar umstrittenen, aber - interessanten Ergebnissen.
Ihm ist aufgefallen, daß das Verhältnis der Primitiven zu Tieren viel Ähnlichkeit mit dem des Kindes zu Tieren aufweist. Kinder verhalten sich gegenüber Tieren in der Regel zunächst ohne Vorbehalte, sie lieben sie und gestehen ihnen die volle Ebenbürtigkeit zu. In einer späteren Entwicklungsphase erfährt diese Beziehung jedoch eine Störung. Plötzlich beginnen die Kinder, sich vor Tieren zu fürchten, insbesondere vor den Tieren, denen bislang ihre intensivste Zuneigung galt. Es entsteht eine Tierphobie. Die Analyse zeigt, daß die Ursache dieser Phobie eine Angst vor dem eigenen Vater ist, die auf ein Vatersymbol, nämlich das Tier, verschoben worden ist. Denn: Das männliche Kind, das einerseits seinen Vater liebt und verehrt, fürchtet und haßt ihn andererseits zugleich.

Grund hierfür ist der Ödipus-Komplex, d.h. die Zuneigung zur Mutter und der Todeswunsch gegenüber dem Vater. Weil dieser Konflikt vom Bewußtsein ins Unbewußte verdrängt wird, lebt er dort weiter, bis er in anderer Gestalt wieder auf-

---

62 In: S. Freud, a.a.O., S. 105-164.

taucht. Die Ambivalenz gegenüber dem Vater löst das Kind deshalb dahingehend, daß es die Angst auf das Tier als Vatersurrogat überträgt und sich auf diese Weise Erleichterung verschafft. Natürlich wird dabei auch ein Teil der Liebe und Bewunderung übertragen, die dann ihren Ausdruck finden, wenn das Kind im Zustand minimierter Angst die Gebärden und Gesten des Tieres nachahmt.

Diese Beobachtung läßt sich nun ebenfalls auf den Totemglauben anwenden. Wie bereits gezeigt wurde[63], sind es im wesentlichen zwei Tabus, die den Totemismus kennzeichnen: zum einen das Verbot, den Totem zu töten bzw. zu verzehren, und zum anderen das Verbot, Sexualverkehr zwischen den Totemgenossen zu pflegen.

Zunächst fällt in der Frage nach der Übereinstimmung zwischen Totemismus und kindlicher Tierphobie die Identifizierung mit dem Totemtier und die ambivalente Gefühlseinstellung gegen dieses ins Auge. Psychoanalytisch ließe sich deshalb das Totemtier als Symbol für den Vater sehen, besser noch: als Symbol für den Stammvater.

> "Wenn das Totemtier der Vater ist, dann fallen die beiden Hauptgebote des Totemismus, die beiden Tabuvorschriften, die seinen Kern ausmachen, den Totem nicht zu töten und kein Weib, das dem Totem angehört, sexuell zu gebrauchen, inhaltlich zusammen mit den beiden Verbrechen des Ödipus, der seinen Vater tötete und seine Mutter zum Weibe nahm, und mit den beiden Urwünschen des Kindes, deren ungenügende Verdrängung oder deren Wiedererweckung den Kern vielleicht aller Psychoneurosen bildet."[64]

Damit steht der Ödipus-Komplex am Anfang der Menschheitsentwicklung.

---

63 Vgl. hierzu den vorangehenden Kapitelabschnitt.

64 S. Freud, a.a.O., S. 136.

Läßt sich diese These jedoch mit historischem Material belegen?

Freud beruft sich auf die Forschungsergebnisse von W. Robertson Smith. Das zentrale Merkmal des totemistischen Systems war die sogenannte Totemmahlzeit, eine Zeremonie, in der das heiliggehaltene Totemtier alljährlich kultisch getötet, verspeist, dann durch die Totenklage betrauert und schließlich mit einem lauten und großen Fest ausschweifend gefeiert wurde. Durch den Genuß des Totem - dieses Opfer konnte nur gerechtfertigt werden, wenn der ganze Clan die Verantwortung übernahm - heiligten sich die Clangenossen, indem sie sich mit dem Totemtier identifizierten und gleichzeitig die Clanzusammengehörigkeit bestärkten. Ausgangspunkt des Totemismus war also die Vatertötung. Als historischen Beleg führt Freud die Darwinsche "Vermutung" einer Urhorde an. Nach dieser Theorie lebten die Menschen anfangs in Horden. Alle Weibchen standen unter der Herrschaft eines gewalttätigen und eifersüchtigen Männchens, das darauf bedacht war, seine Macht zu sichern, indem es die heranwachsenden Söhne vertrieb.

Die Psychoanalyse gestattet nun folgende Erklärung.
Eines Tages vereinigten sich die ausgetriebenen Brüder, erschlugen ihren Vater und verzehrten ihn - ihren Feind und ihr Ideal. Damit machten sie der Vaterhorde ein Ende. Im Akt des Verzehrens eigneten sie sich ein Stück seiner Stärke an und identifizierten sich mit dem beneideten und gefürchteten Vorbild des gewalttätigen Urvaters.

Aber: Die Ambivalenz des Vaterkomplexes weckte nach dem Verzehr, mit dem sie ihren Haß befriedigt und den Wunsch nach Identifizierung durchgesetzt hatten, die zärtlichen Regungen in ihnen. Sie empfanden Reue, und es wuchs ein Schuldbewußtsein, das den Toten stärker machte, als er

als Lebender gewesen war. Gleichzeitig machten sie die Erfahrung, daß sie nicht imstande waren, das Erbe des Vaters anzutreten, weil sie sich selbst im Wege standen.

> "Unter dem Einfluß des Mißerfolgs und der Reue lernten sie, sich miteinander zu vertragen, banden sich zu einem Brüderclan durch die Satzungen des Totemismus, welche die Wiederholung einer solchen Tat ausschließen sollten, und verzichteten insgesamt auf den Besitz der Frauen, um welche sie den Vater getötet hatten. Sie waren nun auf fremde Frauen angewiesen; dies ist der Ursprung der mit dem Totemismus eng verknüpften Exogamie. Die Totemmahlzeit war die Gedächtnisfeier der ungeheuerlichen Tat, von der das Schuldbewußtsein der Menschheit (die Erbsünde) herrührte, mit der soziale Organisation, Religion und sittliche Beschränkung gleichzeitig ihren Anfang nahmen."[65]

Es ist also der Ödipus-Komplex, auf den sich die Gesamtmenschheit gründet und der damit auch am Anfang der religiösen Entwicklung steht.

> "Die Totemreligion war aus dem Schuldbewußtsein der Söhne hervorgegangen als Versuch, dies Gefühl zu beschwichtigen und den beleidigten Vater durch den nachträglichen Gehorsam zu versöhnen. Alle späteren Religionen erweisen sich als Lösungsversuche desselben Problems."[66]

Wie kam es nun von der Totemverehrung zur Gottesvorstellung?

Auch auf diese Frage findet Freud eine Antwort und eine psychoanalytische Erklärung. Gott hat "sich auf einer späteren Stufe des religiösen Fühlens aus dem Totemtier entwickelt."[67] Zum einen lassen sich verschiedene Beziehungen zwischen Gott und einem heiligen Tier respektive

---

65 S. Freud, Selbstdarstellung, in: GW XIV, a.a.O., S. 93 f.

66 S. Freud, Totem und Tabu, a.a.O., S. 148.

67 A.a.O., S. 151.

Totem oder Opfertier in der Religionsgeschichte finden, zum anderen gelten Gott und Totem als Vaterersatz, wobei in Gott der Vater seine menschliche Gestalt wiedergewonnen hat.

Wurzel aller Religionsbildung ist also die Vatersehnsucht, welche im Verlauf der religionsgeschichtlichen Entwicklung verschiedene Ausdrucksformen fand.

> "Die Brüder, welche sich zur Tötung des Vaters zusammengetan hatten, waren ja jeder für sich vom Wunsche beseelt gewesen, dem Vater gleich zu werden, und hatten diesem Wunsche durch Einverleibung von Teilen seines Ersatzes in der Totemmahlzeit Ausdruck gegeben. Dieser Wunsch mußte infolge des Druckes, welchen die Bande des Brüderclan auf jeden Teilnehmer übten, unerfüllt bleiben. Es konnte und durfte niemand mehr die Machtvollkommenheit des Vaters erreichen, nach der sie doch alle gestrebt hatten. Somit konnte im Laufe langer Zeiten die Erbitterung gegen den Vater, die zur Tat gedrängt hatte, nachlassen, die Sehnsucht nach ihm wachsen, und es konnte ein Ideal entstehen, welches die Machtfülle und Unbeschränktheit des einst bekämpften Urvaters und die Bereitwilligkeit, sich ihm zu unterwerfen, zum Inhalt hatte. Die ursprüngliche demokratische Gleichstellung aller einzelnen Stammesgenossen war infolge einschneidender kultureller Veränderungen nicht mehr festzuhalten; somit zeigte sich eine Geneigtheit, in Anlehnung an die Verehrung einzelner Menschen, die sich vor anderen hervorgetan hatten, das alte Vaterideal in der Schöpfung von Göttern wieder zu beleben. Daß ein Mensch zum Gott wird und daß ein Gott stirbt, was uns heute als empörende Zumutung erscheint, war ja noch für das Vorstellungsvermögen des klassischen Altertums keineswegs anstößig. Die Erhöhung des einst gemordeten Vaters zum Gott, von dem nun der Stamm seine Herkunft ableitete, war aber ein weit ernsthafterer Sühneversuch als seinerzeit der Vertrag mit dem Totem."[68]

---

68 S. Freud, a.a.O., S. 151 f.

Gott ist also psychologisch der erhöhte Vater. In der christlichen Lehre wird der Gedanke der Erbsünde des Menschen unverhüllt aufgegriffen, indem die schuldvolle Tat der Urzeit im Opfertod des einen Sohnes gesühnt wird. Dies führt zur Versöhnung mit dem Vater. Das psychologische Verhältnis der Ambivalenz ermöglicht dem Sohn jedoch auch, das Ziel seiner eigenen Wünsche gegen den Vater zu erreichen. Der Sohn wird neben dem Vater, eigentlich sogar an Stelle dessen zum Gott, denn die Vaterreligion wird von der Sohnesreligion abgelöst.[69]

Dies dokumentiert sich im Akt der Kommunion, der analog zur alten Totemmahlzeit zu sehen ist und in dem die Brüder das Fleisch und Blut des Sohnes und nicht des Vaters genießen, sich durch den Genuß heiligen und mit dem Sohn identifizieren. Deshalb ist für Freud die christliche Kommunion im Prinzip wiederum eine Beseitigung des Vaters und damit die Wiederholung der zu sühnenden Urtat.[70]

> "So möchte ich denn zum Schlusse dieser mit äußerster Verkürzung geführten Untersuchung das Ergebnis aussprechen, daß im Ödipus-Komplex die Anfänge von Religion, Sittlichkeit, Gesellschaft und Kunst zusammentreffen, in voller Übereinstimmung mit der Feststellung der Psychoanalyse, daß dieser Komplex den Kern aller Neurosen bildet, so weit sie bis jetzt unserem Verständnis nachgegeben haben. Es erscheint mir als eine große Überraschung, daß auch diese Probleme des Völkerseelenlebens eine Auflösung von einem einzigen konkreten Punkte her, wie es das Verhältnis zum Vater ist, gestatten sollten."[71]

---

69 Vgl. hierzu auch die Frommsche Auslegung des adoptianischen und homo-ousianischen Christusdogmas (Teil 2,III,2.1.2. und 2.1.3.).

70 Vgl. S. Freud, a.a.O., S. 157 f.

71 A.a.O., S. 159.

2.3. Die Charakteristika religiöser Vorstellungen

Fünfzehn Jahre später widmet sich Freud in seiner vielbeachteten Schrift mit dem Titel "Die Zukunft einer Illusion"[72] erneut dem Thema Religion - allerdings unter veränderter Fragestellung.

Ging es ihm bislang um die Erklärung der Genese religiöser Vorstellungen aus psychoanalytischer Sicht[73], so interessieren ihn nun ihre hervorstechenden Wesensmerkmale. Die Frage "Woher kommt Religion?" wird von der Frage "Was ist Religion?" abgelöst.

Immer noch beschäftigen ihn die psychologischen Entwicklungsgesetze der Kindheit, jetzt aber verstärkt unter dem Gesichtspunkt der Wunscherfüllung. Stand in "Totem und Tabu" die Analyse ethnologischer Forschungen im Hinblick auf den Vaterkomplex im Vordergrund der Überlegungen, so erklärt Freud in "Die Zukunft einer Illusion" Religion aus infantilem Wunschdenken aufgrund der Hilflosigkeit und Schutzbedürftigkeit der Menschen. Seine Ausführungen sind geleitet von dem Interesse, den Menschen zu einer objektiven Erfassung der Realität zu führen, die die Prävalenz von Wünschen, wie sie dem kindlichen Entwicklungsstadium

---

72 S. Freud, Die Zukunft einer Illusion, Frankfurt/Main 1981[15].
Das schriftstellerische Charakteristikum dieser Schrift ist die Auseinandersetzung mit der Argumentation eines imaginären Gegners.

73 Freud weist darauf hin, mit seinem Buch "Totem und Tabu" nicht generell die Entstehung der Religionen, sondern vielmehr die des Totemismus erklärt haben zu wollen; vgl. S. Freud, Die Zukunft einer Illusion, a.a.O., S. 103. Die Rückführung des religiösen Bedürfnisses auf den Vaterkomplex resp. Elternkomplex geht jedoch auch für Freud mit einer Verallgemeinerung des Forschungsgegenstandes einher, wie das vorangehende Kapitel gezeigt hat.

eigen ist, überwunden hat. "Der Weg der menschlichen Reifung wird als der Weg einer fortschreitenden Eindämmung des Lustprinzips zugunsten des Realitätsprinzips beschrieben."[74]

Religion sieht Sigmund Freud eingebunden in den kulturellen Apparat der Menschheit, so daß vor der Auseinandersetzung mit religiösen Vorstellungen die Bedingungen der Kultur und ihrer Entwicklung erfaßt werden müssen. Freuds Zugang zur Religion ist deshalb zunächst eher ein soziologischer.
Am Anfang der Menschheitsentwicklung steht der einzelne Mensch den Übermächten der Natur und des Schicksals gegenüber. Gegen sie muß er sich verteidigen, weil er die Erfahrung macht, daß diese rücksichtslos und grausam den Tod fordern. Diese Tatsache läßt den Menschen die Kultur schaffen. Im Laufe der Zeit umfaßt sie

> "einerseits all das Wissen und Können, das die Menschen erworben haben, um die Kräfte der Natur zu beherrschen und ihr Güter zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse abzugewinnen, anderseits alle die Einrichtungen, die notwendig sind, um die Beziehungen der Menschen zueinander, und besonders die Verteilung der erreichbaren Güter zu regeln."[75]

Dabei allerdings muß sie vieles verbieten, was wunschhaft im Menschen angelegt ist. Denn: Das Maß der Triebbefriedigung ist abhängig von der Qualität der Wunscherfüllung durch die vorhandenen Güter, und diese beeinflussen damit wiederum die gegenseitigen Beziehungen der Menschen zueinander. Weil der verlangte Triebverzicht jedoch Opfer erfordert, wird die Kultur nicht widerspruchslos hingenommen.

---

74 J. Scharfenberg, a.a.O., S. 146.

75 S. Freud, a.a.O., S. 86.

Sie muß also gegen feindselige, d.h. antisoziale und antikulturelle menschliche Regungen verteidigt werden - zum Schutze der Naturbezwingung und der Erzeugung von Gütern. Dies geschieht von einer Minderheit, die in den Besitz von Macht- und Zwangsmitteln gelangt ist, mit denen sie die widerstrebende Mehrheit anhält, den kulturellen Erfordernissen nachzukommen. Arbeitszwang und Triebverzicht sind deshalb die Grundpfeiler der menschlichen Kultur.[76]

Bleibt die Frage, mit welchen Mitteln die Menschen für ihre Versagungen und Opfer mit der Kultur versöhnt und entschädigt werden; eine Frage, die sich über die Güter hinaus an den seelischen Besitz einer Kultur wendet.

Zunächst ist die kulturelle Entwicklung darum bemüht, äußeren Zwang allmählich zu verinnerlichen, bis er schließlich von der seelischen Instanz des Über-Ichs eines Menschen als Gebot aufgenommen wird.

> "Jedes Kind führt uns den Vorgang einer solchen Umwandlung vor, wird erst durch sie moralisch und sozial. Diese Erstarkung des Über-Ichs ist ein höchst wertvoller psychologischer Kulturbesitz. Die Personen, bei denen sie sich vollzogen hat, werden aus Kulturgegnern zu Kulturträgern."[77]

---

76 Freuds Hoffnungen für die kulturelle Entwicklung der menschlichen Zukunft würden sich aufgrund realistischer Einschätzung der genannten Bedingungen bereits dann erfüllen, wenn die kulturfeindliche Mehrheit nach und nach zu einer Minderheit würde; vgl. S. Freud, a.a.O., S. 89.

77 A.a.O., S. 91; alle gegenwärtigen Kulturen basieren jedoch darauf, daß die Befriedigung einer meist kleineren Anzahl von Teilnehmern die Unterdrückung der anderen Teilnehmer zur Voraussetzung hat, so daß es nicht verwunderlich ist, daß die Mehrheit kulturfeindlich eingestellt ist, weil sie trotz ihrer Arbeit zu wenig Anteil an den Gütern hat; vgl. a.a.O., S. 92.

Dabei bestimmt das Maß der Verinnerlichung der Kulturvorschriften das moralische Niveau der Teilnehmer.

Darüber hinaus gehören zum seelischen Besitz einer Kultur Ideale und Kunstschöpfungen. Sie geben ihr Festigkeit und verleihen ihr die jeweils eigene Charakteristik. Entscheidend ist hier das Maß der Befriedigung, die aus ihnen gewonnen wird. Zum psychischen Inventar einer Kultur gehören beispielsweise Nationalstolz, Kunst und - vielleicht an erster Stelle - die religiösen Vorstellungen.

Die Kultur ist also darum bemüht, den Menschen gegen die Übermächte der Natur und des Schicksals zu verteidigen.[78] Sie gibt seinem bedrohten Selbstgefühl Trost, nimmt der Welt und dem Leben ihre Schrecken und stillt seine Wißbegierde.

So ist der erste Schritt aus der ohnmächtigen Hilflosigkeit zur kulturellen Entwicklung die Vermenschlichung der Natur. Mit der Personifizierung der bedrohlichen Übermächte werden die unberechenbaren Elemente faßbar. Sie kennen Leidenschaften und die Gewalttaten eines bösen Willens, und der Mensch kann sie beschwören, beschwichtigen oder bestechen, um ihnen so einen Teil ihrer Macht zu rauben.

Natürlich kann er mit ihnen nicht wie mit seinesgleichen verkehren, er würde damit den überwältigenden Eindruck mißachten, den diese auf ihn ausüben, aber er kann ihnen Vatercharakter geben. In seiner infantilen Vorstellungswelt macht er sie zu Göttern, die den ambivalenten Charakter der Furcht und des Trostes in sich tragen. Und obwohl er

---

78 Zur detaillierten Ausführung im Hinblick auf Freuds Kulturanalyse vgl. S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur, Frankfurt/Main 1976[26].

im Laufe der Zeit die Regelmäßigkeiten und Gesetzmäßigkeiten der Naturerscheinungen erkennt, verlieren diese Götter ihre Funktion nicht. Die Naturkräfte tragen dann zwar nicht mehr ihre menschlichen Züge, aber die Hilflosigkeit des Menschen bleibt und deshalb auch seine Vatersehnsucht und die Götter.

> "Die Götter behalten ihre dreifache Aufgabe, die Schrecken der Natur zu bannen, mit der Grausamkeit des Schicksals, besonders wie es sich im Tode zeigt, zu versöhnen und für die Leiden und die Entbehrungen zu entschädigen, die dem Menschen durch das kulturelle Zusammenleben auferlegt werden."[79]

Mit wachsender Kenntnis der Naturgesetze verlagert sich der Schwerpunkt der religiösen Vorstellungen auf die dritte Funktion, die moralische. Die Götter führen den Menschen einem höheren Lebenszweck zu.

Mit überlegener Intelligenz lenken sie alles zum Guten, wachen mit gütiger Vorsehung, lassen den Tod zum Beginn einer neuen Art der Existenz werden, belohnen das Gute, bestrafen das Böse und versprechen ein Leben nach dem Tod, das keine Unvollkommenheit kennt. Kurz, sie verheißen dem Menschen die Vervollkommnung seines Wesens. Dies ist ihnen aufgrund ihrer Weisheit, Allgüte und Gerechtigkeit möglich.

Die unterschiedlichen Götter der Vorzeit verdichten sich im christlichen Kulturkreis schließlich zu einem göttlichen Wesen. Damit gelingt es endlich, den väterlichen Kern, der hinter jeder Gottesgestalt liegt, freizulegen und zur ursprünglichen Gottesidee zurückzukehren; d.h. die menschliche Beziehung zu Gott als dem Einzigen kann die Qualität des kindlichen Verhältnisses zum Vater in Form einer innigen und intensiven Verbindung wiedergewinnen.

---

79 S. Freud, Die Zukunft einer Illusion, a.a.O., S. 98.

Infantile Hilflosigkeit und daraus resultierende Vatersehnsucht sind es also, die das religiöse Bedürfnis des Menschen begründen und deshalb zu religiösen Vorstellungen führen.[80] Welchen Wert haben sie jedoch und wie ist ihre psychologische Bedeutung einzuschätzen?

Religiöse Vorstellungen

> "sind Lehrsätze, Aussagen über Tatsachen und Verhältnisse der äußeren (oder inneren) Realität, die etwas mitteilen, was man selbst nicht gefunden hat und die beanspruchen, daß man ihnen Glauben schenkt."[81]

Drei Gründe sind es, die diesen Anspruch rechtfertigen sollen: 1. die Tatsache, daß schon die Urväter an die religiösen Lehrsätze geglaubt haben; 2. die Beweise, die aus der Vorzeit überliefert sind und 3. das Verbot, die Frage nach deren Beglaubigung zu stellen.

Für Freud sind diese Gründe alle nicht stichhaltig; insbesondere der dritte weckt seine stärksten Bedenken.

Es scheint wohl so zu sein, daß sich die Gesellschaft der Unsicherheit des Anspruchs, den religiösen Lehrsätzen Glauben schenken zu müssen, bewußt ist. Sonst würde sie ein solches Verbot gewiß nicht aussprechen, sondern einleuchtendes Beweismaterial zur Verfügung stellen. Auch der Glaube der Urväter kann den heutigen Menschen nicht überzeugen, denn die glaubten aufgrund ihrer Unwissenheit vieles, was heute längst widerlegt oder erklärt ist. Ebenso verfängt auch der Hinweis auf die schriftlichen Beweise aus der Vorzeit nicht. Sie tragen alle unzuverlässigen, widerspruchsvollen, überarbeiteten und verfälschten Charakter,

---

80 Vgl. S. Freud, a.a.O., S. 99 f., 102 f.
vgl. S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur, a.a.O., S. 71.

81 S. Freud, Die Zukunft einer Illusion, a.a.O., S. 105.

und der Verweis auf die Herkunft von göttlicher Offenbarung bleibt eine unbewiesene Aussage, zumal sie als Teil der Lehre selbst auf ihre Glaubwürdigkeit hin untersucht werden müßte.

> "So kommen wir zu dem sonderbaren Ergebnis, daß gerade diejenigen Mitteilungen unseres Kulturbesitzes, die die größte Bedeutung für uns haben könnten, denen die Aufgabe zugeteilt ist, uns die Rätsel der Welt aufzuklären und uns mit den Leiden des Lebens zu versöhnen, daß gerade sie die allerschwächste Beglaubigung haben."[82]

Bleibt zu fragen, ob hinter der Religion nun überhaupt keine Realität zu finden sei. Warum haben dann die religiösen Vorstellungen trotz ihrer mangelnden Beglaubigung einen so starken Einfluß auf die Menschen ausüben können? Freuds Antwort auf diese Fragen ist, wie nicht anders zu erwarten, psychologischer Natur: die psychische Genese der religiösen Vorstellungen erklärt das Wesen der Religion. Was heißt das?

Anknüpfend an die Erkenntnisse aus der Traumdeutung und der Analyse neurotischer Symptome ordnet er die Religion in sein Modell der Wunscherfüllung ein.

Die Lehrsätze der religiösen Vorstellungen

> "sind nicht Niederschläge der Erfahrung oder Endresultate des Denkens, es sind Illusionen, Erfahrungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit; das Geheimnis ihrer Stärke ist die Stärke dieser Wünsche."[83]

Es handelt sich um Wünsche, die aus der Erfahrung der kindlichen Hilflosigkeit erwachsen sind und das Bedürfnis nach

---

82 S. Freud, a.a.O., S. 107.

83 A.a.O., S. 110.

väterlichem Schutz vor den Gefahren des Lebens, nach Erfüllung der Gerechtigkeit in einer ungerechten Welt, nach Verlängerung der irdischen Existenz durch ein zukünftiges Leben und nach Wissen um die Entstehungsbedingungen der Welt und der Beziehung zwischen Körperlichem und Seelischem in sich tragen; infantile Wünsche, die verraten, daß die aus dem Vaterkomplex resultierenden Konflikte der Kindheit nie ganz überwunden worden sind.

Diese Kindheit bezieht sich zum einen auf das menschliche Individuum, zum anderen aber auch auf die Kindheit der menschlichen Gattung; damit wird die Kindheit des einzelnen zum Abbild der Kindheit der Menschheit, die Ontogenese zum Abbild der Phylogenese. Und wieder spielt die zentrale Rolle der Ödipuskomplex, der in der Vatersehnsucht zur Wurzel der religiösen Bedürfnisse führt. Die Konfliktspannung des einzelnen wird erleichtert, weil sie einer von allen angenommenen Lösung zugeführt wird.

Somit ist das Wesen der Religion nicht nur mit Zwangseinschränkungen charakterisiert[84], sondern ebenso mit die Wirklichkeit verleugnenden Wunschillusionen, die ihre Ursachen in der kindlichen Hilflosigkeit des Menschen haben.[85]

---

84 So der vorherrschende Blickwinkel in "Totem und Tabu".

85 Vgl. S. Freud, Die Zukunft einer Illusion, a.a.O., S. 110 ff., 123.
"Eine besondere Bedeutung beansprucht der Fall, daß eine größere Anzahl von Menschen gemeinsam den Versuch unternimmt, sich Glücksversicherung und Leidensschutz durch wahnhafte Umbildung der Wirklichkeit zu schaffen. Als solchen Massenwahn müssen wir auch die Religionen der Menschheit kennzeichnen." S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur, a.a.O., S. 79.

Zwar schränkt Freud ein, daß Illusion nicht notgedrungen mit Irrtum im erkenntnistheoretischen Sinne gleichzusetzen sei. "Eine Illusion ist nicht dasselbe wie ein Irrtum, sie ist auch nicht notwendig ein Irrtum."[86] Sie muß auch "nicht notwendig falsch, d.h. unrealisierbar oder im Widerspruch mit der Realität sein."[87] Aber ihr Charakteristikum bleibt die Ableitung aus menschlichem Wunschdenken. Hier liegt der Dreh- und Angelpunkt.

> "Wir heißen also einen Glauben eine Illusion, wenn sich in seiner Motivierung die Wunscherfüllung vordrängt, und sehen dabei von seinem Verhältnis zur Wirklichkeit ab, ebenso wie die Illusion selbst auf ihre Beglaubigungen verzichtet."[88]

Mit dieser Begriffsbestimmung wird Religion zu einem Produkt des Sinnlich-Triebhaften, das der psychologischen Analyse bedarf.

Diese Sichtweise, die den Illusionscharakter religiöser Aussagen im Blick hat, vermag allerdings nicht, ihren Wahrheitsgehalt zu erfassen. Eine Einsicht in die hinter den religiösen Vorstellungen liegende Wirklichkeit ist ihr nicht möglich, doch beeinflußt - wie leicht einzusehen ist - diese psychologische Ableitung der Religion maßgeblich die Einstellung zu ihrem Wahrheitsgehalt.

> "Wir sagen uns, es wäre ja sehr schön, wenn es einen Gott gäbe als Weltenschöpfer und gütige Vorsehung, eine sittliche Weltordnung und ein jenseitiges Leben, aber es ist doch sehr auffällig, daß dies alles so ist, wie wir es uns wünschen müssen. Und es wäre noch sonderbarer, daß unseren armen, unwissenden, unfreien Vor-

---

86 S. Freud, Die Zukunft einer Illusion, a.a.O., S. 110.

87 A.a.O., S. 111.

88 Ebda.

> vätern die Lösung all dieser schwierigen Welträtsel geglückt sein sollte."[89]

Was aber wäre nun, wenn Religion verschwände? Hat sie der Kultur nicht große Dienste geleistet und dem Menschen in schweren Zeiten Trost gewährt? Freud kontert unerbittlich: Durch viele Jahrtausende hatte sie Zeit zu zeigen, zu welcher Leistung sie imstande ist. Offensichtlich hat diese Zeit jedoch nicht gereicht, denn die Mehrzahl der Menschen ist immer noch mit der Kultur unzufrieden, in ihr unglücklich. Selbst als die religiösen Lehren noch uneingeschränkt geglaubt wurden, herrschte eine doppelte Moral, die der menschlichen Triebnatur große Zugeständnisse machte, um die Unterwürfigkeit der Massen gegenüber der Religion zu sichern.

> "Wenn die Leistungen der Religion in bezug auf die Beglückung der Menschen, ihre Kultureignung und ihre sittliche Beschränkung keine besseren sind, dann erhebt sich doch die Frage, ob wir ihre Notwendigkeit für die Menschheit nicht überschätzen und ob wir weise daran tun, unsere Kulturforderungen auf sie zu gründen."[90]

Tatsächlich läßt sich beobachten, daß der Einfluß der Religion in der Gesellschaft immer mehr abnimmt. Freud sieht einen der Gründe für diese Entwicklung in der sich immer stärker ausweitenden wissenschaftlichen Forschung und Analyse innerhalb der gesellschaftlichen Oberschicht, die die Irrtümer überkommener Dokumente und Vorstellungen aufdeckt und damit die Beweiskraft religiöser Dogmen anzweifelt. Gleichzeitig wächst damit die Gefahr, daß für die breite Masse der Bevölkerung das kulturelle Benehmen, das sich bislang zwangsläufig auf religiöse Vorstellungen grün-

---

89 S. Freud, a.a.O., S. 113.

90 A.a.O., S. 118.

dete, fragwürdig wird, sobald sie vom Unglauben der Wissenschaftler hört. Warum sollte man einen Mitmenschen nicht töten, wenn Gott nicht strafen kann, weil es ihn nicht gibt?

Freud fordert deshalb in bezug auf Kultur und Religion eine gründliche Revision. Religion ist durch Wissenschaft und Vernunft zu ersetzen.

> "Da es eine mißliche Aufgabe ist zu scheiden, was Gott selbst gefordert hat und was sich eher von der Autorität eines allvermögenden Parlaments oder eines hohen Magistrats ableitet, wäre es ein unzweifelhafter Vorteil, Gott überhaupt aus dem Spiele zu lassen und ehrlich den rein menschlichen Ursprung aller kulturellen Einrichtungen und Vorschriften einzugestehen."[91]

Die Kulturvorschriften müssen deshalb aufgrund sozialer Notwendigkeit - und nicht mehr göttlicher Offenbarung - rein rational begründet werden. Dazu gehört auch die Suche nach der hinter den religiösen Vorstellungen liegenden Wahrheit, wie es die Psychoanalyse beispielsweise an der erhöhten Vaterimago Gottes deutlich gemacht hat.

Mit dieser Hinführung gelangt Freud zum eigentlichen Ziel seiner Ausführungen. Es geht ihm um die "Erziehung zur Realität"[92].

In der Entwicklung vom Kind zum Erwachsenen durchläuft der Mensch, wie auch die Menschheit, Phasen, die überwunden werden müssen. Eine dieser Phasen ist der religiöse Glaube. Erwachsen zu werden heißt, sich den unabwendbaren Schicksalsnotwendigkeiten zu stellen, sie mit Ergebung zu tragen und mit Hilfe der Wissenschaft die Wirklichkeit zu bewäl-

---

91 S. Freud, a.a.O., S. 121.

92 A.a.O., S. 128.

tigen. Der reife und erwachsene Mensch konzentriert seine Erwartungen nicht mehr auf das Jenseits, sondern widmet sich mit den dadurch freigewordenen Kräften dem irdischen Leben, um es für alle erträglicher zu machen.

Vielleicht verfällt der menschliche Verstand auch dabei manchen Illusionen; diese haben jedoch - im Gegensatz zu den religiösen - den Vorteil, korrigierbar zu sein. Vernunft und Erfahrung lassen sich nicht dauerhaft unterdrücken. Sie verschaffen sich, wenn auch zunächst leise, in jedem Fall Gehör. Der Primat des Intellekts wird zwar noch lange nicht erreicht sein, er wird sich im Laufe der zukünftigen Menschheitsgeschichte aber durchsetzen - auch gegen geläuterte religiöse Ideen, die den Trostgehalt der Religion retten wollen.[93]

Denn: Der Gott Logos wird die von der Natur gestatteten Wünsche allmählich verwirklichen - vielleicht nicht mit der Allmacht der religiösen Vorstellungen oder der Wünsche mancher Wissenschaftler, aber doch in unaufhörlicher und sich stetig vervollkommnender Evolution.

> "Wir glauben daran, daß es der wissenschaftlichen Arbeit möglich ist, etwas über die Realität der Welt zu erfahren, wodurch wir unsere Macht steigern und wonach wir unser Leben einrichten können. Wenn dieser Glaube eine Illusion ist, dann sind wir in derselben Lage wie Sie (gemeint ist der für die Religion sprechende imaginäre Kritiker Freuds, d.V.), aber die Wissenschaft hat uns durch zahlreiche und bedeutsame Erfolge den Beweis erbracht, daß sie keine Illusion ist. ... Nein, un-

---

93 Freud begegnet hier ebenso einem außerordentlich weit gefaßten Religionsbegriff: "Freilich, wenn sie sich auf die Behauptung eines höheren geistigen Wesens einschränken, dessen Absichten unerkennbar sind, dann sind sie gegen den Einspruch der Wissenschaft gefeit, dann werden sie aber auch vom Interesse der Menschen verlassen." A.a.O., S. 133.

sere Wissenschaft ist keine Illusion. Eine Illusion aber wäre es zu glauben, daß wir anderswoher bekommen könnten, was sie uns nicht geben kann."94

Mit Erich Fromm[95] lassen sich die Gedanken Freuds in "Die Zukunft einer Illusion" auf folgenden Nenner bringen:

Freud bezeichnet die Religion im wesentlichen aus drei Gründen als Gefahr.

1. Religion neigt dazu, schlechte menschliche Institutionen, mit denen sie sich im Verlauf der Geschichte verbunden hat, zu sanktionieren.
2. Religion lehrt den Menschen, an eine Illusion zu glauben und verbietet damit das kritische Denken. Dies führt zu einer Verarmung des Vernunftvermögens.
3. Religion stellt die Moral auf einen sehr unsicheren Grund. Die Gültigkeit ethischer Normen begründet sich durch die Gebote Gottes. Das hat zur Folge, daß die Zukunft der Ethik abhängt vom Glauben an Gott und seine Gebote.

Diese von Freud herausgearbeiteten Charakteristika der Religion bedrohen zutiefst seine eigenen Wertvorstellungen und Ideale: die Verminderung menschlichen Leidens, freie Entfaltung der Vernunft und sittliches Verhalten. Demgegenüber möchte Freud den Normen der Freiheit, Wahrheit und Menschenliebe zur vollen Entfaltung verhelfen. Sie setzt er an die erste Stelle menschlichen Strebens.

Auch in den folgenden Jahren beschäftigt sich Freud weiterhin mit religiösen Fragen.

---

94 S. Freud, a.a.O., S. 134 f.

95 Vgl. Erich Fromm, Psychoanalyse und Religion, Gütersloh o.J. (1981)^{6}, S. 19 f.

1928 wird er angeregt, sich mit dem Bekehrungserlebnis eines amerikanischen Arztes analytisch auseinanderzusetzen.[96] Dieser beschrieb ihm seine persönliche Gotteserfahrung, die während medizinischer Studien an der Leiche einer alten Frau ausgelöst wurde, mit der Bitte an Freud, sich der Wahrheit der Gottesoffenbarung zu öffnen. Freud interpretiert das religiöse Erlebnis des Arztkollegen in psychoanalytischer Sicht.

Durch den Anblick der Frauenleiche wurde für den Arzt die Erinnerung an die eigene Mutter ausgelöst. Sie reaktivierte den Ödipuskomplex mit der einhergehenden Muttersehnsucht und dem dazugehörigen Vaterhaß. Weil Vater und Gott für den Arzt noch sehr ähnlich waren, wurde zunächst der Wunsch zur Vernichtung des Vaters als Zweifel an der Existenz Gottes bewußt. Vernunftmäßig legitimierte er sich durch die Entrüstung über die Mißhandlung des Mutterobjekts. Die analytische Parallele ist der Sexualverkehr des Vaters mit der Mutter, der vom Kind ebenfalls als Mißhandlung erlebt wird. Gleichzeitig erfolgte gegenüber dem Todeswunsch jedoch eine starke Gegenströmung, die in ihrer Verschiebung schließlich sichtbar wurde. Es entstand zunächst ein Konflikt zwischen dem Wunsch nach Vernichtung des Vaters, der bewußt als Zweifel an Gott erlebt wurde, und der Autorität und Macht des Vaters, die sich in der Souveränität und Größe Gottes zeigten.

> "Der Konflikt scheint sich in der Form einer halluzinatorischen Psychose abgespielt zu haben, innere Stimmen werden laut, um vom Widerstand gegen Gott abzumahnen. Der Ausgang des Kampfes zeigt sich wiederum auf religiösem Gebiet; er ist der durch das Schicksal des Ödipuskomplexes vorherbestimmte: völlige Unterwerfung unter den Willen Gott-Vaters, der junge

---

96 Vgl. S. Freud, Ein religiöses Erlebnis, in: S. Freud, Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet, hrsg. von Anna Freud u.a., Bd. XIV, Frankfurt/Main 1963³, S. 391-396.

> Mann ist gläubig geworden, er hat alles angenommen, was man ihn seit der Kindheit über Gott und Jesus Christus gelehrt hatte. Er hat ein religiöses Erlebnis gehabt, eine Bekehrung erfahren."[97]

Ähnlich analysiert Freud im selben Jahr in dem Aufsatz "Dostojewski und die Vatertötung"[98] die Persönlichkeit dieses russischen Schriftstellers, den er als Dichter, Neurotiker, Ethiker und Sünder charakterisiert.

Insbesondere fasziniert ihn die Verbindung zwischen Dostojewskis neurotischem Verhalten und seiner Frömmigkeit. Wieder ist es der Ödipuskomplex, auf den Freud ursächlich hinweist und der von Dostojewski mit Hilfe der Religion und der gleichzeitigen Unterwerfung unter die Regeln der Gesellschaft und die Autorität des Staates verarbeitet wird.

1930 streift Freud in seinem bereits erwähnten Essay "Das Unbehagen in der Kultur" das Thema "Religion". Zunächst beschäftigt er sich mit dem Vorwurf, in seiner Schrift "Die Zukunft einer Illusion" nicht nach der "Quelle der Religiosität"[99] geforscht zu haben. Sein Freund Romain Rolland weist ihn darauf hin, ein besonderes Gefühl zu kennen, das ihn nie zu verlassen pflege und das bei Millionen anderer Menschen vorausgesetzt werden dürfe.

> "Ein Gefühl, das er die Empfindung der 'Ewigkeit' nennen möchte, ein Gefühl wie von etwas Unbegrenztem, Schrankenlosem, gleichsam 'Ozeanischem'. Dies Gefühl sei eine rein subjektive Tatsache, kein Glaubenssatz; keine Zusicherung persönlicher Fortdauer knüpfe sich daran, aber es sei die Quelle der religiösen Energie, die von den verschiedenen Kirchen und Religionssystemen

---

97 S. Freud, a.a.O., S. 396.

98 In: S. Freud, GW Bd. XIV, a.a.O., S. 397-418.

99 S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur, a.a.O., S. 65.

gefaßt, in bestimmte Kanäle geleitet und gewiß auch aufgezehrt werde."[100]

Freud selbst erwidert, er könne dieses "ozeanische" Gefühl beim besten Willen nicht in sich entdecken. Trotzdem setzt er sich psychoanalytisch mit der beschriebenen Erfahrung auseinander und kommt zu dem Schluß, diese Empfindung auf eine frühe Phase des Ichgefühls, in der die Außenwelt des Kindes noch nicht vom Ich abgetrennt war, zurückzuführen. Darf daraus jedoch gefolgert werden, daß dieses Gefühl als Quelle der religiösen Bedürfnisse gilt?

Freud meint nein, denn wenn ein Gefühl Energiequelle sein soll, muß es Ausdruck eines starken Bedürfnisses sein - und das gilt nicht für das "ozeanische" Gefühl.

"Für die religiösen Bedürfnisse scheint mir die Ableitung von der infantilen Hilflosigkeit und der durch sie geweckten Vatersehnsucht unabweisbar."[101] Dieses Gefühl hat seine Ursache einerseits im kindlichen Stadium, wird aber andererseits durch Angst vor der Übermacht des Schicksals im weiteren Leben laufend bestärkt und entwickelt dadurch ein ungeheuer starkes Bedürfnis nach Vaterschutz. Die Rolle des ozeanischen Gefühls, das die Wiederherstellung des vollkommenen Narzißmus' anstrebt, tritt demgegenüber - so Freud - in den Hintergrund.
Vielmehr ist es die Erfahrung der kindlichen Hilflosigkeit, die zum Ursprung der religiösen Einstellung führt.

Mit dieser Hinführung ist es Freud wieder möglich, den Illusionscharakter der Religion zu kritisieren. Denn eigentlich interessieren ihn weniger die tiefsten Quellen religiösen Gefühls, als vielmehr das perfekte System reli-

---

100 S. Freud, a.a.O., S. 65.

101 A.a.O., S. 71.

giöser Lehrsätze und Verheißungen, das einerseits Aufklärung über die Rätsel der Welt bietet und andererseits durch die Vorsehung eines erhöhten Vaters Trost spendet.

> "Das Ganze ist so offenkundig infantil, so wirklichkeitsfremd, daß es einer menschenfreundlichen Gesinnung schmerzlich wird, zu denken, die große Mehrheit der Sterblichen werde sich niemals über diese Auffassung des Lebens erheben können."[102]

Religion bleibt der Feind der Realität, dessen Wesensmerkmal die "wahnhafte Umbildung der Wirklichkeit"[103] ist.

Drei Jahre später greift Freud in der "Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse"[104] diesen Gedanken im letzten Kapitel, "Über eine Weltanschauung", wieder auf. Religion ist eine Illusion - wie alle Weltanschauungen, die nämlich in den Fehler verfallen, alle Probleme des menschlichen Lebens von einer übergeordneten Annahme einheitlich lösen zu wollen.

Demgegenüber sieht Freud die Aufgabe der Psychoanalyse in der wissenschaftlichen Weltdurchdringung, d.h. der intellektuellen Bearbeitung genau überprüfter Beobachtungen, die Offenbarung, Intuition oder Divination ablehnt. Vor Kunst und Philosophie, den beiden anderen großen Illusionen, ist allein die Religion der "ernsthafte Feind".

Denn: Sie ist

> "eine ungeheure Macht, die über die stärksten Emotionen der Menschen verfügt. Es ist bekannt, daß sie früher einmal alles umfaßte, was als Geistigkeit im Menschenleben eine Rolle spielt, daß sie die Stelle der Wissenschaft einnahm, als es noch kaum eine Wissenschaft gab, und daß sie eine Weltanschauung von unvergleichlicher

---

102 S. Freud, a.a.O., S. 72 f.

103 A.a.O., S. 79.

104 In: S. Freud, GW Bd. XV, a.a.O., insbes. S. 170-197.

> Folgerichtigkeit und Geschlossenheit geschaffen hat, die, wiewohl erschüttert, heute noch fortbesteht."[105]

Deshalb würdigt Freud auch ihr großartiges Wesen, mit dem sie den Menschen in dreifacher Funktion dient: weil sie belehrt, tröstet und fordert.
Diese Tatsache schützt jedoch nicht vor einer kritischen und vernunftmäßigen Auseinandersetzung. In diesem Sinne resümiert Freud seine Religionskritik der vergangenen Jahre.

> "Das zusammenfassende Urteil der Wissenschaft über die religiöse Weltanschauung lautet also: Während die einzelnen Religionen miteinander hadern, welche von ihnen im Besitz der Wahrheit sei, meinen wir, daß der Wahrheitsgehalt der Religion überhaupt vernachlässigt werden darf. Religion ist ein Versuch, die Sinneswelt, in die wir gestellt sind, mittels der Wunschwelt zu bewältigen, die wir infolge biologischer und psychologischer Notwendigkeiten in uns entwickelt haben. Aber sie kann es nicht leisten. Ihre Lehren tragen das Gepräge der Zeiten, in denen sie entstanden sind, der unwissenden Kinderzeiten der Menschheit. Ihre Tröstungen verdienen kein Vertrauen. Die Erfahrung lehrt uns: Die Welt ist keine Kinderstube. Die ethischen Forderungen, denen die Religion Nachdruck verleihen will, verlangen vielmehr eine andere Begründung, denn sie sind der menschlichen Gesellschaft unentbehrlich und es ist gefährlich, ihre Befolgung an die religiöse Gläubigkeit zu knüpfen. Versucht man, die Religion in den Entwicklungsgang der Menschheit einzureihen, so erscheint sie nicht als ein Dauererwerb, sondern als ein Gegenstück der Neurose, die der einzelne Kulturmensch auf seinem Wege von der Kindheit zur Reife durchzumachen hat."[106]

---

105 S. Freud, a.a.O., S. 173.

106 A.a.O., S. 181.

2.4. Die historische Wahrheit religiöser Vorstellungen

Trotz dieser kompakten Kritik ist für Freud die Beschäftigung mit der Religion immer noch nicht abgeschlossen - im Gegenteil: sie begleitet ihn bis an sein Lebensende.

In drei Aufsätzen, die unter dem Titel "Der Mann Moses und die monotheistische Religion"[107] veröffentlicht wurden, verschiebt er den Ansatzpunkt der Fragestellung nun doch auf den Wahrheitsgehalt der Religion. Damit will er seine bisherigen Überlegungen nicht außer Kraft setzen oder abschwächen, er erweitert sie vielmehr um neue Gesichtspunkte. Neben die Frage nach der psychologischen Wahrheit religiöser Vorstellungen tritt nun die Frage nach der historischen Wahrheit insbesondere der monotheistischen Religion.

Kann es sein, daß Judentum und Christentum auf der unbewußten Erinnerung an tatsächliche Ereignisse der frühen Geschichte der Menschheit beruhen?

Mit vielen Zweifeln und Vorbehalten untersucht Freud - mit erheblichem exegetischem Aufwand - höchst gewagte Rekonstruktionen der Mose-Legende[108], um Ursprung und Entwick-

---

107 S. Freud, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Frankfurt/Main 1980², S. 25-133.

108 Freud selbst stellt sich eindeutig zu den Schwierigkeiten seiner Untersuchung, die insbesondere die Solidität der historischen Grundlagen und die auf ihnen beruhenden Schlußfolgerungen betreffen, vgl. a.a.O., S. 68: "Meiner Kritik erscheint diese vom Manne Moses ausgehende Arbeit wie eine Tänzerin, die auf einer Zehenspitze balanciert." Vgl. ebenso S. 32 f., 41, Anm. 15, 45. Freud übernimmt die für ihn brauchbaren Fakten der historischen Überlieferung und ordnet sie nach der psychologischen Wahrscheinlichkeit. Er ist sich bewußt, mit dieser Technik nicht zwangsläufig mit Sicherheit auch die Wahrheit zu finden, begründet sein Vorgehen jedoch durch die Berufung auf das Ergebnis: "Wenn man die Strenge der Anforderungen an eine historisch-psychologische Untersuchung weit mildert,

lung der jüdischen Religion zu erforschen.

> "Die Mosegestalt soll ihm Aufklärung darüber verschaffen, wie es in der israelitischen Religionsgeschichte zu einem derartigen 'Triumph der Geistigkeit über die Sinnlichkeit' kommen konnte, die den Juden das Hochgefühl vermitteln konnte, ein auserwähltes Volk zu sein und es als einzigen Fall in der Geschichte der menschlichen Religionen zu der 'befremdlichen Vorstellung' kommen konnte, 'daß ein Gott sich mit einem Male ein Volk auserwählt, es zu seinem Volk und sich zu seinem Gott erklärt.'"[109]

Die exegetische Forschung Freuds gelangt zu folgenden Ergebnissen:

1. Die biblische Moses-Tradition läßt sich auf zwei Quellen zurückführen, denen zwei verschiedene Moses-Gestalten zugrunde liegen: zum einen ein "ägyptischer" Moses, der den universellen Gott Aton der Atonreligion des Pharaos Ikhnaton verkündigte, und zum anderen ein "midianitischer" Moses, der den auf dem Götterberg Sinai-Horeb hausenden Vulkangott Jahve verehrte.[110]

2. Die analytische Deutung der Mythenforschung gestattet die Schlußfolgerung, daß der ägyptische Moses, der höchstwahrscheinlich vornehmer Abstammung war, durch die Sage zum Juden gemacht werden sollte.[111]

Fortsetzung von Anmerkung 108

> wird es vielleicht möglich sein, Probleme zu klären, die immer der Aufmerksamkeit würdig scheinen und die infolge rezenter Ereignisse sich von neuem dem Beobachter aufdrängen." (S. 107).

109 J. Scharfenberg, Sigmund Freud und seine Religionskritik, a.a.O., S. 152.

110 Vgl. S. Freud, a.a.O., S. 39, 42, 46 ff.

111 Vgl. a.a.O., S. 31.
"Während sonst ein Held sich im Laufe seines Lebens über seine niedrigen Anfänge erhebt, begann das Heldenleben

Moses, ein Zeitgenosse des Pharaos Ikhnaton, erlebte, wie dieser dem ägyptischen Volk gegen seine jahrtausendealten Traditionen und eine unübersehbare Schar von Gottheiten eine neue Religion aufdrängen wollte - den strengen Monotheismus der Atonreligion. Die Tempel wurden geschlossen, Gottesdienste untersagt und Tempelgüter beschlagnahmt.

> "Es ist nicht zu verwundern, daß diese Maßnahmen Ikhnatons eine Stimmung fanatischer Rachsucht bei der unterdrückten Priesterschaft und beim unbefriedigten Volk hervorriefen, die sich nach des Königs Tode frei betätigen konnte. Die Atonreligion war nicht populär geworden, war wahrscheinlich auf einen kleinen Kreis um seine Person beschränkt geblieben."[112]

Zu diesem Kreis gehörte wohl auch Moses. Der eigenen großen Fähigkeiten bewußt und Anhänger der neuen Religion, schwebte ihm vor, selbst ein Volk zu leiten.
Weil dies in Ägypten mit dem Zusammenbruch der königlichen Regierung nicht mehr möglich war, wandte er sich gewissen semitischen Stämmen einer Grenzprovinz, deren Statthalter er vermutlich war, zu und wählte sich diese als sein neues Volk aus. Er stellte sich an ihre Spitze, sorgte für ihre Auswanderung und verpflichtete sie kraft seiner Autorität auf den Monotheismus der Atonreligion, die alles Mythische, Magische und Zauberische ausgeschlossen hatte.[113] Dies prägte auf die Dauer den Charakter des jüdischen Volkes "durch die Ablehnung von Magie und Mystik, die Anregung zu Fortschritten in der Geistigkeit, die Aufforderung zu

---

Fortsetzung von Anmerkung 111

des Mannes Moses damit, daß er von seiner Höhe herabstieg, sich herabließ zu den Kindern Israels." (S. 31).

112 A.a.O., S. 38.

113 Vgl. a.a.O., S. 42 f., 39.

Sublimierungen", und das Volk gelangte "durch den Besitz der Wahrheit beseligt, überwältigt vom Bewußtsein der Auserwähltheit zur Hochschätzung des Intellektuellen und zur Betonung des Ethischen".[114]

3. Wie lassen sich diese Ergebnisse nun mit der Tatsache eines midianitischen Moses und seinem Feuer-Dämon Jahve vereinbaren?

Freud sieht die Brücke in einer Entdeckung, die Sellin im Jahre 1922 machte. Dieser meinte, in der prophetischen Tradition Inhalte finden zu können, die auf einen Mord des widerspenstigen Volkes am ägyptischen Moses schließen lassen, mit dem gleichzeitig die neue Religion aufgegeben wurde.[115]

Der Medianitische Moses führte dann die Israeliten dem Gott Jahve zu. Unbewußt haftete jetzt das Stigma des Vatermordes am jüdischen Volk.

Ein Teil des Volkes hielt sich jedoch weiterhin an die höher vergeistigte Gottesvorstellung, pflegte ihre Tradition, so daß es schließlich zu einer Verknüpfung des Gottes Jahve mit der Atonreligion kam.

Es waren die Propheten,

> "die unermüdlich die alte mosaische Lehre verkündeten, die Gottheit verschmähe Opfer und Zeremoniell, sie fordere nur Glauben und ein Leben in Wahrheit und Gerechtigkeit. Die Bemühungen der Propheten hatten dauernden Erfolg; die Lehren, mit denen sie den alten Glauben wiederherstellten, wurden zum bleibenden Inhalt der jüdischen Religion."[116]

---

114 S. Freud, a.a.O., S. 92.

115 Vgl. a.a.O., S. 49 f., 59; Freud verweist darauf, daß auch der junge Goethe die Tötung des Moses durch sein eigenes Volk - scheinbar ohne jeden Beweis - angenommen hatte (vgl. S. 95).

116 A.a.O., S. 62.

4. Das unbewußte Schuldgefühl des jüdischen Volkes führte schließlich zu einem wachsenden Schuldbewußtsein, das dann - so Freud - von Paulus "auf seine urgeschichtliche Quelle"[117] zurückgeführt wurde, nämlich die "Erbsünde" des Menschen, sein nur durch den Tod zu sühnendes Verbrechen gegen Gott.

> "In Wirklichkeit war dies todwürdige Verbrechen der Mord am später vergötterten Urvater gewesen. Aber es wurde nicht die Mordtat erinnert, sondern anstatt dessen ihre Sühnung phantasiert, und darum konnte diese Phantasie als Erlösungsbotschaft (Evangelium) begrüßt werden. Ein Sohn Gottes hatte sich als Unschuldiger töten lassen und damit die Schuld aller auf sich genommen. Es mußte ein Sohn sein, denn es war ja ein Mord am Vater gewesen."[118]

Damit wurde das Christentum zur Sohnesreligion, die die Vaterreligion des Judentums ablöste[119], ja eigentlich sogar den alten Vatergott beseitigte, indem er hinter Christus zurücktreten mußte. Christus wurde - übertragen - der Held, der an der Spitze der gegen den Vater empörten Brüder stand und ihn tötete. Die Ambivalenz dieses Vaterverhältnisses drückt sich noch heute in der christlichen Zeremonie der heiligen Kommunion aus; sie wiederholt damit den Inhalt der alten Totemmahlzeit.

Paulus gelang es, durch die "Erlösungsidee" das Schuldbewußtsein der gesamten Menschheit anzusprechen und gleichzeitig die Exklusivität des Judentums zu sprengen. Die neue Religion galt als universelle allen Menschen, allerdings um den Preis der Höhe der Vergeistigung.

---

117 S. Freud, a.a.O., S. 93.

118 A.a.O.

119 Vgl. hierzu die Weiterführung Erich Fromms in seinem Essay "Die Entwicklung des Christusdogmas", in: E. Fromm, Gesamtausgabe Bd. 6 Religion, Stuttgart 1980, S. 11-68; vgl. auch Teil 2, III,2.1. dieser Arbeit.

> "Sie war nicht mehr streng monotheistisch, übernahm von den umgebenden Völkern zahlreiche symbolische Riten, stellte die große Muttergottheit wieder her und fand Platz zur Unterbringung vieler Göttergestalten des Polytheismus in durchsichtiger Verhüllung, obzwar in untergeordneten Stellungen."[120]

Ebenso nahm sie magische, mystische und abergläubische Elemente wieder mit auf. Freud sieht in dieser Entwicklung einen erneuten Sieg der alten polytheistischen Religion Ägyptens.[121]

Im Hinblick auf die Wiederkehr des Verdrängten ist das Christentum jedoch ein Fortschritt.

> "Es ist eine ansprechende Vermutung, daß die Reue um den Mord an Moses den Antrieb zur Wunschphantasie vom Messias gab, der wiederkommen und seinem Volk die Erlösung und die versprochene Weltherrschaft bringen sollte. Wenn Moses dieser erste Messias war, dann ist Christus sein Ersatzmann und Nachfolger geworden, dann konnte auch Paulus mit einer gewissen historischen Berechtigung den Völkern zurufen: Sehet, der Messias ist wirklich gekommen, er ist ja vor Euren Augen hingemordet worden. Dann ist auch an der Auferstehung ein Stück historischer Wahrheit, denn er war der wiedergekehrte Urvater der primitiven Horde, verklärt und als Sohn an die Stelle des Vaters gerückt."[122]

Damit bleibt der Ödipuskomplex Grundlage aller Religion.

Im folgenden verschiebt Freud den Ansatzpunkt seiner Untersuchung auf die Frage nach dem Charakter des jüdischen Volkes, der nur im Zusammenhang mit seiner Religion und dem damit einhergehenden Ödipuskomplex und Vaterbild der Masse gesehen werden kann.

---

120 S. Freud, a.a.O., S. 94.

121 Vgl. zu 4. auch a.a.O., S. 132 f.

122 A.a.O., S. 95 f.

Moses war das gewaltige Vatervorbild, der große Mann, der aufgrund seiner Persönlichkeit und der Idee, für die er sich einsetzte, diesen großen Einfluß auf das jüdische Volk ausüben konnte. Als Vater der Nation waren es die Vaterzüge des großen Mannes, die ihn prägten: Entschiedenheit der Gedanken, Willensstärke, Tatkraft, Selbständigkeit, Unabhängigkeit und göttliche Unbekümmertheit. Er entsprach dem Bedürfnis der Masse nach einer Autorität, die bewundernswert war, der man sich fügte und von der man sich beherrschen ließ. So stillte er die Vatersehnsucht und gab mit der Idee des einzigen, ewigen und allmächtigen Gottes, der sich nicht zu gering war, einen Bund mit dem Volk zu schließen und es zu beschützen, solange es seiner Verehrung treu blieb, die Möglichkeit der Erfüllung der tiefsten Wünsche der Masse.

Dieser große Mann, als Vaterfigur eng mit der Gottesvorstellung verwoben, die höchstwahrscheinlich auch die Züge seiner eigenen Person trug, wurde aber erschlagen. Damit wiederholte sich der Mord am Urvater. Nur die Bemühungen der jüdischen Propheten bewahrten die verblassende Tradition des mosaischen Glaubens, frischten ihn auf und verwandelten den Volksgott Jahve in den Gott des ägyptischen Moses; einen Gott, der dem Volk durch das Bewußtsein der Auserwähltheit eine Steigerung des Selbstgefühls brachte.

Darüber hinaus war eine der bedeutungsvollsten Vorschriften der Moses-Religion das Verbot, sich ein Bild von Gott zu machen. Freud schreibt ihm eine tiefgreifende Wirkung zu,

> "denn es bedeutete eine Zurücksetzung der sinnlichen Wahrnehmung gegen eine abstrakt zu nennende Vorstellung, einen Triumph der Geistigkeit über die Sinnlichkeit, strenggenommen einen Triebverzicht mit seinen psychologisch notwendigen Folgen."[123]

---

123 S. Freud, a.a.O., S. 114.

Das mosaische Verbot hob Gott auf eine höhere Stufe der Geistigkeit und leitete damit das Interesse der Juden auf die geistige Auseinandersetzung. Die Überwindung der sinnlichen Triebbedürfnisse steigerte wiederum das Selbstgefühl des Volkes und gab ihm das Empfinden der Überlegenheit. Die von der Religion geforderten Triebverzichte führten schließlich zur Betonung der ethischen Vollkommenheit Gottes und zur Verpflichtung der Nachahmung einer tugendhaften und gerechten Lebensführung, um Gott zu gefallen.

Entscheidende Rolle in der Religion spielte damit also der Triebverzicht. Er brachte die ethischen Vorschriften in Zusammenhang mit dem Willen des göttlichen Vaters.

Aufgrund der Ambivalenz des Vaterverhältnisses haftete der Masse jedoch ein Gefühl der Feindseligkeit gegenüber dem einst bewunderten und gefürchteten Vater an, das in der Reaktion eines übermächtigen Schuldbewußtseins abgewehrt wurde. Dieses von den Propheten ganz bewußt wach gehaltene Schuldbewußtsein führte zur Betonung der eigenen Sündhaftigkeit und entschuldigte damit alle unerfüllt gebliebenen Hoffnungen, die das Volk in Gott gesetzt hatte, von dem es ja schließlich auserwählt war.

> "Man verdiente nichts Besseres, als von ihm bestraft zu werden, weil man seine Gebote nicht hielt, und im Bedürfnis, dieses Schuldgefühl, das unersättlich war und aus soviel tieferer Quelle kam, zu befriedigen, mußte man diese Gebote immer strenger, peinlicher und auch kleinlicher werden lassen. In einem neuen Rausch moralischer Askese legte man sich immer neue Triebverzichte auf und erreichte dabei wenigstens in Lehre und Vorschrift ethische Höhen, die den anderen alten Völkern unzugänglich geblieben waren."[124]

---

124 S. Freud, a.a.O., S. 131 f.

Zusammenfassend mögen die Ausführungen Freuds stehen.

> "Wir fanden, der Mann Moses hat diesen Charakter (des jüdischen Volkes, d.V.) geprägt, dadurch, daß er ihnen eine Religion gab, welche ihr Selbstgefühl so erhöhte, daß sie sich allen anderen Völkern überlegen glaubten. Sie erhielten sich dann dadurch, daß sie sich von den anderen fern hielten. Blutvermischungen störten dabei wenig, denn was sie zusammenhielt, war ein ideelles Moment, der gemeinsame Besitz bestimmter intellektueller und emotioneller Güter. Die Moses-Religion hatte diese Wirkung, weil sie 1. das Volk Anteil nehmen ließ an der Großartigkeit einer neuen Gottesvorstellung, 2. weil sie behauptete, daß dies Volk von diesem großen Gott auserwählt und für die Beweise seiner besonderen Gunst bestimmt war, 3. weil sie dem Volk einen Fortschritt in die Geistigkeit aufnötigte, der, an sich bedeutungsvoll genug, überdies den Weg zur Hochschätzung der intellektuellen Arbeit und zu weiteren Triebverzichten eröffnete."[125]

Mit diesen Überlegungen kehrt Freud abschließend zur Frage nach der historischen Wahrheit der Religion zurück.

Warum unternimmt er die Anstrengung einer Untersuchung, die bis ins kleinste Details exegetischer und religionsgeschichtlicher Forschung hineingeht?

Es ist die Suche nach der Wahrheit, die ihn zur Beschäftigung mit der Religion treibt. Freud fragt nach den Anfängen menschlicher Lebensbewältigung, nach der Entstehung des existentiellen Schuldgefühls der Menschheit und den Entwicklungsbedingungen und Verbindlichkeiten ethischer Forderungen. Die Antworten ergeben sich aus dem historischen Wahrheitsgehalt der religiösen Vorstellungen. Denn: Der eigentliche Wert der Religion ist nicht der Glaube an die Existenz eines einzigen großen Gottes - also ihre materielle Wahrheit -, vielmehr steht Gott für die verdrängte und

---

125 S. Freud, a.a.O., S. 122.

dann wiedergekehrte Erinnerung an eine vor Urzeiten übergroß erschienene einzige Person, die nachträglich erst zur Gottheit erhöht wurde. Auch die Moses-Religion ist nichts anderes als die Wiederbelebung des urzeitlichen Familienerlebnisses der Menschheit.

Diesen Kern der Religion erkannt zu haben, ist das Verdienst der Psychoanalyse. In dem analytischen Ergebnis liegt ihre Wahrheit; Religion wird zur Wiederkehr des Vergangenen, des Verdrängten. Dort, wo sie jedoch in ihrer entstellten Form zum Glauben an die Idee eines einzigen großen Gottes führt, wird sie zum Wahn.

Mit diesem Gedanken schließt Freud in seinem Todesjahr, 1939, die 1907 begonnene Auseinandersetzung mit religiösen Vorstellungen, indem er inhaltlich die Brücke zu seinen Anfangsüberlegungen einer Analogie zwischen zwangsneurotischen Verhaltensweisen und religiösen rituellen Übungen schlägt.

> "Seine Warnung gilt allen Formen der religiösen Regression, die dem infantilen Wunschdenken Raum gibt, sich dem Eindringen abergläubischer und magischer Elemente nicht verschließt und somit der Wiederkehr des Verdrängten Vorschub leistet."[126]

3. Zur Religionspsychologie Freuds

Die Reaktionen auf Freuds religionspsychologische und religionskritische Äußerungen sind ausgesprochen vielfältig; sie reichen von begeisterter Zustimmung bis zu scharfer Ablehnung. Wesentliche Gesichtspunkte sollen in diesem Abschnitt herausgegriffen werden.

Schon 1950 forderte Gerhard Ebeling als zentrale Aufgabe der Theologie,

---

126 J. Scharfenberg, a.a.O., S. 154.

> "die Verbindung zu dem Denken der Zeit nicht abreißen zu lassen, nicht zu warten, bis von gegnerischer Seite sich die Kritik erhebt, um dann um so starrer zu aller Kritik Nein zu sagen, sondern voranzugehen in der kritischen Überprüfung der Grundlagen."[127]

Diese Forderung ist - so Scharfenberg - "weithin Desiderat geblieben"[128]. Das zeigt sich insbesondere daran, daß sich einige der wichtigsten Aussagen gegenwärtiger Religionskritik wieder mit Sigmund Freud auseinandersetzen, dessen Werk von theologischer Seite eigentlich schon vor Jahren als erledigt galt.[129] Nach Scharfenberg - er verweist hier auf einen Gedankengang Tillichs - ist in dieser Reaktion die von der Psychoanalyse bekannte Verhaltensweise des "Widerstandes" zu sehen, der zwar zunächst die Möglichkeit der Verdrängung gegeben ist, die aber gleichzeitig bereits den Keim zur unabweisbaren "Wiederkehr des Verdrängten" enthält.[130]

1934 reagiert Hans Asmussen in seinem Buch "Die Seelsorge", indem er die Psychoanalyse in die Nähe des Satanischen rückt[131], demgegenüber bemüht sich Freuds Freund Oskar Pfister bereits 1927 in dem Buch "Analytische Seelsorge" um eine Integration psychoanalytischer Methoden in die

---

127 Gerhard Ebeling, Wort und Glaube, Tübingen 1960^2, S. 38.

128 Joachim Scharfenberg, Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit, Hamburg 1972, S. 97.

129 Vgl. Karl Barth, Kirchliche Dogmatik III/4, Zollikon-Zürich 1957^2, S. 150. Vgl. Alfred Müller, Ethik, Berlin 1937, der Freuds Gedanken als "auf der untersten Stufe der Primitivität angelangte Gläubigkeit" (S. 58) bezeichnet.

130 Vgl. J. Scharfenberg, a.a.O., S. 97 f.

131 Vgl. Hans Asmussen, Die Seelsorge, München 1934, S. 30.

Poimenik.[132] Viktor von Weizsäcker wertet Freuds Schrift "Die Zukunft einer Illusion" in seinem Essay "Freud - Die Psychotherapeuten" eher persönlich:

> "Ich bin auch heute der Meinung, daß ein Mensch dies (die Leugnung Gottes, d.V.) nie öffentlich oder geheim tun sollte, und ich sehe Freud nicht gerne in der Reihe von Feuerbach, D.F. Strauß, Nietzsche oder Haeckel ... Im übrigen kann man Freuds Schrift als einen gelegentlichen Exzeß, nicht als ein grundlegendes Anliegen seiner Arbeit beurteilen."[133]

Auch die neuere Literatur läßt ein breites Spannungsfeld sichtbar werden. Wilhelm Keilbach legt in seinen Aufsätzen "Tiefenpsychologie und religiöses Erleben" (1967) und "Zur Frage tiefenpsychologischer Religionstheorien" (1980) Freuds religionskritische Gedanken zwar dar, spart sich aber

> "nähere kritische Anmerkungen ..., zumal nicht spezifisch psychoanalytisches Gedankengut herangezogen wird, um die Grundthese vom Ursprung der Religion zu stützen, sondern positivistisch-evolutionistische Erwägungen bemüht werden, die Religion um jeden Preis wegzudeuten."[134]

Joachim Scharfenberg hingegen ist bestrebt, durch eine subtile Beschäftigung mit den religionspsychologischen Aussagen Freuds seinem Anliegen im Sinne einer "Herausforderung"

---

132 Oskar Pfister, Analytische Seelsorge, Göttingen 1927.

133 Viktor von Weizsäcker, Natur und Geist, München 1977[3], S. 135 f.

134 Wilhelm Keilbach, Zur Frage tiefenpsychologischer Religionstheorien, in: Archiv für Religionspsychologie 14, 1980, S. 14 (insgesamt S. 9-18); Keilbach setzt sich dann aber eingehend mit der Frage nach Metaphysik und Metapsychologie auseinander. Vgl. W. Keilbach, Tiefenpsychologie und religiöses Erleben, in: Archiv für Religionspsychologie 9, 1967, S. 9-28.

auf jeden Fall gerecht zu werden.[135]

Diese Reihe ließe sich mit den unterschiedlichsten Autoren beliebig fortsetzen[136], stattdessen soll jedoch jetzt auf verschiedene inhaltliche Aspekte der Diskussion eingegangen werden[137], die für den vorliegenden Zusammenhang von Wichtigkeit sind.

3.1. Ursprungshypothesen

Freuds Gedanken zur Entwicklung der magischen und religiösen Vorstellungen basieren auf der animistischen und totemistischen Theorie, die er für seine Überlegungen recht eigenwillig gebraucht.

---

135 Vgl. z.B. J. Scharfenberg, a.a.O.; vgl. ebenso J. Scharfenberg, Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, Göttingen 1968.

136 Vgl. J. Scharfenberg, Sigmund Freud und seine Religionskritik ..., a.a.O., S. 13-39; vgl. Eckart Wiesenhütter, Freud und seine Kritiker, Darmstadt 1974, S. 217-238; vgl. Heinz Zahrnt (Hrsg.), Jesus und Freud. Ein Symposion von Psychoanalytikern und Theologen, München 1972; vgl. Klaus-M. Kodalle, Unbehagen an Jesus. Eine Herausforderung der Psychoanalyse an die Theologie, Olten 1978; vgl. Ludwig Marcuse, Sigmund Freud. Sein Bild vom Menschen, Hamburg 1964; vgl. Heinz Müller-Pozzi, Psychologie des Glaubens, München/Mainz 1975, S. 80-133; vgl. Walter Wanner, Signale aus der Tiefe, Gießen 1975, S. 150-157; vgl. Marthe Robert, Sigmund Freud - zwischen Moses und Ödipus. Die jüdischen Wurzeln der Psychoanalyse, München 1975; vgl. Johannes Schreiber, Sigmund Freud als Theologe, in: Eckart Nase, Joachim Scharfenberg (Hrsg.), Psychoanalyse und Religion, Darmstadt 1977, S. 233-263.

137 Ohne dabei dem Anspruch auf vollständige Berücksichtigung der zur Verfügung stehenden Literatur gerecht werden zu können - dies würde den thematischen Rahmen der Arbeit bei weitem überschreiten.

In der Einschätzung scheint es sinnvoll, sich zunächst Schwarzenau anzuschließen. Eine Urgott-Vorstellung der ältesten Menschheit sowie verschiedene andere ethnologische Forschungsergebnisse finden in den Ausführungen Freuds keinen Raum. Deshalb liegt der Wert der Freudschen Hypothesen auch nicht in einer exakten Rekonstruktion frühgeschichtlicher Entwicklungen.[138] Vielmehr erweist sich seine Ursprungskonstruktion "als Ursprungskonstruktion unserer eigenen modernen Existenz"[139]. Die moderne Existenz kann sich in dieser Ursprungskonstruktion in ihrer Herkunft wiedererkennen.

> "Freuds von ihm selbst hervorgehobene Selbständigkeit gegenüber seinem Material beruht letztlich darauf, daß er das der Analyse zugängliche psychologische Wesen der modernen Menschen auf die Anfänge der Menschheit zurückkonstruiert."[140]

Wie brisant diese Überlegung ist, zeigt sich erst, wenn man Erscheinungen der Neuzeit auf diesem Hintergrund sieht.

> "... die Aufklärung, die die narzißtische Überdeterminiertheit der Vernunft in Glücksutopien leitete und in den Terror eines Vernunft-Über-Ichs umschlug, die moderne Technik, die uralte Märchenträume erfüllt und unter die Gewalt zerstörerischer Wirtschaftskämpfe und -kriege gerät, deren Gesetze erfüllt werden müssen."[141]

---

138 Auch Küng weist auf die Ungesichertheit der Forschungsergebnisse hin: "Für eine historische Erklärung des Ursprungs der Religion fehlen einfach die notwendigen Quellen." H. Küng, Existiert Gott?, a.a.O., S. 335.

139 P. Schwarzenau, a.a.O., S. 89. Vgl. auch den Gedankengang Freuds, Religion als "historische Wahrheit" zu sehen (Teil 2,I,2.4.).

140 P. Schwarzenau, a.a.O., S. 89.

141 Ebda.

Die Beispiele ließen sich fortsetzen, und die Art und Weise, mit der viele moderne Erscheinungen rationalisiert werden, muß aufhorchen und fragen lassen, warum man sich den ursächlichen Problemen nicht stellt.

3.2. Projektionsvorwurf und Illusionsgedanke

Einen weiteren Schwerpunkt der Freudschen Argumentation bildet der Vorwurf der Projektion.

Religion ist nichts anderes als die Projektion infantiler Wünsche und Ängste, die in Gott, als einer überhöhten Vaterimago, Erfüllung und Beruhigung finden, so sagt Freud. Das, was bislang von theologischer Seite als 'von oben nach unten' gedacht wurde, kehrt Freud um. Nicht Gott hat die Menschen nach seinem Bild, sondern die Menschen haben Gott nach ihren Bildern geschaffen. Insofern erweist sich der Glaube als eine große Illusion, die im Zeitalter der Vernunft und Wissenschaft im Rahmen der Eigenverantwortlichkeit des Menschen abgelegt werden kann. Dieser Verdacht der Projektion stellt letztlich die Frage nach dem Wirklichkeitsgehalt des Gottesglaubens.

Entspricht dem Glauben an Gott eine Wirklichkeit?

Heinz Zahrnt[142] versucht, diesem Problem mit fünf Überlegungen zu begegnen.

1. Eine Möglichkeit, sich von dem Verdacht der Projektion absolut freizusprechen, gibt es nicht. Auch die Berufung auf die eigene Erfahrung mit der aus ihr abgeleiteten Gewißheit muß sich diesem Verdacht stellen. Niemand ist vor sich selbst sicher.

---

142 Vgl. Heinz Zahrnt, Gott kann nicht sterben, München 1970[3], S. 80-89.

2. Das Problem der Projektion läßt sich nicht logisch auflösen, sondern nur existentiell bestehen. Vorstellungen und Bilder gehören zum menschlichen Lebensvollzug, darin sind auch die Bilder, die sich der Mensch von Gott macht, eingeschlossen, allerdings unter der im Zweiten Gebot gegebenen Bedingung, Gott niemals auf einzelne Bilder oder Erfahrungen zu fixieren.

3. Das menschliche Reden von Gott enthält immer Projektionen. Menschen sind aus Fleisch und Blut, und deshalb tragen ihre Erfahrungen und ihr Glaube immer auch eine bestimmte Farbe.

4. So ist der Vorwurf der Projektion durchaus heilsam, denn er ermöglicht eine Läuterung anthropomorpher Gottesvorstellungen. Projektionen führen zu einem Pseudoglauben, der sich psychologisch weganalysieren läßt. Er stellt sich damit vor Gott und verstellt den Blick auf ihn. Gott aber ist mehr, als menschliche Vorstellungen und Gedanken meinen, erfassen zu können.

5. Die Potentialität von Projektionen setzt den Anhalt an der Wirklichkeit voraus. Diese im Rahmen des vorliegenden Gedankengang sicher wichtigste, weil grundlegendste Hypothese begründet Zahrnt wie folgt. Das Vorhandensein von Projektionen sagt zunächst noch nichts über die Nicht-Existenz der dahinterstehenden Wirklichkeit aus.[143] Sobald jedoch Projektionstheorien universal werden, suggerieren sie das Vorurteil einer Nicht-Existenz, obwohl ihnen lediglich die Erklärungsmöglichkeit partieller Züge des Gottesglaubens zusteht, denn die Gotteserfahrung als ganze können sie nicht auslöschen. Vielmehr müssen sie weit tiefer fra-

---

143 Diese Aussage würde auch Freud nicht bestreiten! Er betont allerdings, ihn interessiere das drängende Motiv der Wunscherfüllung und nicht das Verhältnis zur Wirklichkeit; vgl. S. Freud, Die Zukunft einer Illusion, a.a.O., S. 111.

gen, wie es überhaupt dazu kommt, daß der Mensch sich nach Vollkommenheit sehnt, unter seiner Sterblichkeit leidet und sich Unsterblichkeit wünscht, wenn er nicht eine Ahnung von dieser Vollkommenheit und Unsterblichkeit hätte.[144]

> "So steckt in dem Vorwurf der Projektion selbst bereits ein Ansatz zu seiner Widerlegung: das ist die unleugbare Tatsache, daß der Mensch sich nach einer 'Letzthinnigkeit' des Seins ausstreckt, die er im Transzendieren zu erreichen sucht. Für den christlichen Glauben gründet diese Transzendenzbereitschaft des Menschen darin, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen hat (1. Mose 1,27). Nur darum ist der Mensch überhaupt fähig, Bilder von Gott zu entwerfen, die einige Aussicht auf Analogie besitzen."[145]

Die Verifikation dieser Analogien zu überprüfen, kann nicht lediglich dem eingeschränkten Blickwinkel der Psychologie vorbehalten bleiben. Das kann nur in der ganzen Weite der menschlichen Wirklichkeitserfahrung geschehen. In diesem Sinne wertet auch Scharfenberg[146] Freuds religionskritische Projektionsaussagen zunächst als Anregung und Weiterführung. Er sieht in ihnen nicht die Gefahr, Glauben zu zerstören, sondern viel eher die Möglichkeit, daß der Glaube durch die Erweiterung der menschlichen Verstehensbedingungen in die Dimension der Freiheit, die ja ein zentrales Moment der christlichen Verkündigung ist, hineingeführt wird. Eine solche Theologie hängt nicht an

---

144 Dieser Gedankengang weist auf eine deutliche Parallele zu C.G. Jung hin, der davon ausgeht, daß die Seele des Menschen eine Beziehungsmöglichkeit und Entsprechung zum Wesen Gottes in sich trage.

145 H. Zahrnt, a.a.O., S. 89.

146 Vgl. J. Scharfenberg, Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit, a.a.O., S. 107-110.

überkommenen Lehrsätzen, sondern gibt der Hoffnung und dem Wunsch nach Veränderungen Raum.

> "Sie wird sie (die Deutung der Wirklichkeit, d.V.) aber keineswegs mit Freud lediglich als 'infantile Regression' verstehen wollen, sondern sie im Sinne von 'utopischer Progression' verstehen wollen, als die spezifisch christlichen Impulse zur Weltveränderung, die frei machen wollen von der Vergangenheit und jenen Freiheitsraum anvisieren, den der Mensch nicht nur den Naturkräften und den Herrschaftsverhältnissen, sondern sich selber gegenüber erringen muß."[147]

3.3. Weltanschauliche Implikationen der Psychoanalyse / Zum Gottes- und Menschenbild

Diese Auseinandersetzung mit dem Illusionsgedanken Freuds markiert jedoch nur die eine Seite notwendiger Überlegung. Ebenso muß die Frage nach der Gottesebenbildlichkeit des Menschen Berücksichtigung finden. Ist Gott eine Vaterimago, oder ist der menschliche Vater eine Imago Gottes? Erst die Diskussion dieser Ambivalenz zwischen Anthropomorphie und Theomorphie wird dem Anspruch nach ganzheitlicher Betrachtung gerecht. Hierzu hat sich Zahrnt in seiner fünften Überlegung geäußert, und diesem Gedanken geht Helmut Thielicke[148] noch grundlegender nach.

Er verweist darauf, daß die oben genannte Alternative nicht objektiv zu entscheiden ist. Zwei "Bekenntnisse" stehen hier gegeneinander. Denn: Auch Freuds axiomatische Setzungen begründen letztlich eine weltanschauliche Vorentscheidung. Seine Fixierung auf den Triebmechanismus der Psyche

---

147 J. Scharfenberg, a.a.O., S. 109.

148 Vgl. Helmut Thielicke, Mensch sein - Mensch werden, München 1976, S. 450-454.

schreibt beispielsweise dem Geist und damit auch der Gottesvorstellung ein instrumentales Verständnis bzw. eine funktionale Bedeutung zu. Diese psycho-ökonomische Modellvorstellung sieht den Menschen lediglich im Lichte des Ausgleichs der Triebbilanz.

> "Die Psychoanalyse ist hinsichtlich ihrer Voraussetzungen so eine Glaubenslehre, und zwar eine letztlich nihilistische, so gewiß sie den Menschen aus seinem Woher und nicht aus seinem Woraufhin versteht."[149]

Gerade darauf aber kommt es an. Der Mensch sucht eine Beziehung zum Sinn, zum Ziel und zum Grund seiner Existenz, hierzu muß er sich verhalten, und insofern ist er ein Wesen, das sich selbst transzendiert.

Der christliche Glaube nun lehrt Gott als die Urwirklichkeit, als die Präformation der menschlichen Vaterschaft und gibt damit den Bezug der Selbsttranszendierung an. Bleibt diese Wesenhaftigkeit des Menschen, diese Selbsttranszendierung unberücksichtigt, dann ist es nicht möglich, den "wahren Menschen" zu erkennen. Denn: Wirklichkeit ist nicht dann durchschaut, wenn ihre Genesis erklärt ist. Vielmehr erscheint so lediglich das Bild des entfremdeten Menschen, des Menschen in seiner denaturierten Gestalt.

> "Die Erklärung aus dem Woher statt eines Verstehens aus dem Wozu führt aber stets zur Verfehlung der anthropologischen Pointe, weil so der Mensch aus jenen Bezügen gelöst wird, die ihn zum Subjekt einer Entscheidung machen."[150]

Eine solche Sichtweise ist für Thielicke jedoch erschreckend eindimensional.

Oskar Pfister hat demgegenüber mit der Frage nach der in

---

149 H. Thielicke, a.a.O., S. 451.

150 A.a.O., S. 453.

der Psychoanalyse liegenden Weltanschauung keinerlei Probleme. "Wie kann Auflösung gewisser psychischer Gebilde oder Vorgänge - denn dies bedeutet das Wort eigentlich - eine ganze Weltanschauung enthalten oder verschaffen?"[151] Schon in der Fragestellung liege ein "kläglicher Mißbrauch". Psychoanalyse ist eher eine wertneutrale Methode, vor deren falschem Gebrauch durch "sittlich-religiös ungefestigte und minderwertige Menschen" jedoch gewarnt werden müsse. Diese eher oberflächliche Sichtweise Pfisters dringt gar nicht erst in die von Thielicke aufgezeigte Tiefe der Diskussion um das zugrundeliegende Menschenbild ein.

Hierum bemüht sich Viktor von Weizsäcker auf einer anderen Ebene, wenn er konstatiert, Freud

> "setzte unbewußt doch mehr an feststehenden Lebensordnungen und Kulturformen voraus, als dann in der Wirklichkeit der Nachkriegszeit noch vorhanden war. Seine Preisgabe der Religion, seine beständige Kritik des Bewußtseins, seine Zumutung, auf jede Illusion auch dort zu verzichten, wo eigentlich nicht mehr eine Krankheit vorlag, sondern nur der Wert des Lebens als solcher fragwürdig wird, all dies konnte wirklich über die Psychoanalyse in die Verzweiflung der Leere führen, wenn jemand eben nicht mehr so fest verwurzelt auf dem Boden hoher Geisteskultur und bürgerlicher Ordnungen stand wie der Urheber dieses ätzenden Reinigungsmittels."[152]

Auch Theodor Reik bescheinigt Freud persönliche Integrität, Ausstrahlung, Belesenheit, Selbstbeherrschung und absolute Aufrichtigkeit.[153]

---

151 O. Pfister, a.a.O., S. 125.

152 V. von Weizsäcker, a.a.O., S. 122 f.

153 Vgl. Theodor Reik, Dreißig Jahre mit Sigmund Freud, München 1976; vgl. auch J. Scharfenberg, Sigmund Freud und seine Religionskritik, a.a.O., S. 156 f.

Sicherlich fließen diese Eigenschaften implizit in alle seine Gedanken über den Menschen ein und sind damit - wenn auch unausgesprochen - basisstiftend für ein nicht verbalisiertes Verständnis vom Menschen. Dies beschränkt sich jedoch in der Forschung auf die Erklärung der Frage nach dem Woher. Ebenso wichtige psychoanalytische Reflexionen eigener Wertvorstellungen unterbleiben aber.

3.4. Wissenschaft und Vernunft

Freud selbst sieht das Wesen der Religion mit der Charakterisierung "Illusion" auch nicht endgültig und glücklich beschrieben, darauf weist Scharfenberg hin, indem er einen Briefwechsel Freuds an Ferency im Oktober 1927 zitiert: "Jetzt kommt es mir bereits kindisch vor; im Grunde denke ich anders. Analytisch halte ich es für schwach und als Selbstbekenntnis unpassend."[154]

Diese Aussage beweist Freuds ehrlich forschende Haltung, die sich aber - und das ist sein markantester Kritikpunkt - eben nicht mit religiösem Denken verträgt, weil dieses der freien Entfaltung der Vernunft und damit der Wissenschaft im Wege steht. Denn Religion ist für Freud ein starres und unveränderliches Gebilde, Wissenschaft aber ist fähig zu unendlicher Vervollkommnung.

Zwar weiß Freud, daß dies ein langer Prozeß ist, er weiß auch, daß dabei immer wieder eigene Illusionen korrigiert werden müssen, ja er weist sogar darauf hin, daß seine ganzen Hoffnungen sich als illusorisch herausstellen könnten[155], gerade das aber macht ihn sicher, weil er Korrektur,

---

154 S. Freud, zit. in: J. Scharfenberg, Freud und die Religion, a.a.O., S. 67.

155 Riesman geht aufgrund dieser Bemerkung Freuds davon aus, daß dieser "nicht allzu viel Vertrauen in die Vernunft"

Änderung und Kritik in sein Gedankengebäude miteinschließt und somit erst recht seinem wissenschaftlichen Anspruch Genüge leistet. Der Religion hingegen ist genau das aufgrund ihres wahnhaften Charakters nicht möglich.[156]

In der Kritik dieses Gedankengangs ist man sich vielfach einig, daß Freud Möglichkeit und Macht von Vernunft und Wissenschaft zu überhöht einschätzt. De Quervain weist beispielsweise darauf hin, daß Freud

> "letztlich ohne zwingende psychoanalytische Gründe den Bereich der Religion an und für sich der Psychopathologie zuordnet, hingegen den Bereich des vernunftgemässen und wissenschaftlichen Denkens unkritisch als gesund versteht und ihn nicht zum Gegenstand einer psychoanalytischen Reflexion macht."[157]

Diese Tatsache liegt auf einer Ebene mit der weiter oben bereits angedeuteten ungenügenden Selbstreflexion des eigenen Bewußtseins für Werte, Kreativität und Spontaneität. Können nicht auch "religiöse Werte und Erscheinungen im Rahmen seelischer Gesundheit möglich"[158] sein und eine innerseelische Funktion besitzen? Freud hält diese Möglichkeit a priori für ausgeschlossen, weil Religion in krassem Widerspruch zur Wirklichkeitserfahrung steht.

Fortsetzung von Anmerkung 155

setzte, sie aber der Religion für überlegen hielt, weil jene "Beweis oder Widerlegung nicht duldete". David Riesman, Freud und die Psychoanalyse, Frankfurt 1972[5], S. 128 f. Hier hält Riesman meines Erachtens jedoch Freuds Wertschätzung der Vernunft für zu gering. Freuds eigene Ausführungen zielen deutlich in die andere Richtung.

156 Vgl. S. Freud, Die Zukunft einer Illusion, a.a.O., S. 132 f.

157 Paul Fredi de Quervain, Psychoanalyse und dialektische Theologie, Bern/Stuttgart/Wien 1977, S. 70.

158 Ebda.

> "Der Mensch kann nicht ewig Kind bleiben, er muß hinaus ins 'feindliche Leben'. Man darf das 'die Erziehung zur Realität' heißen, brauche ich Ihnen noch zu verraten, daß es die einzige Absicht meiner Schrift ist, auf die Notwendigkeit dieses Fortschritts aufmerksam zu machen?"[159]

Die herbe Realität verträgt sich eben nicht mit den süßen Tröstungen der Religion. Diese Meinung teilt auch Theodor Reik, allerdings ist er gegenüber der Vorhersage eines Primats des Intellekts skeptischer. Für ihn bleibt der Mensch auch in der Zukunft durch unbewußte Triebimpulse geleitet.

> "Wir schließen die Möglichkeit nicht aus, daß die menschliche Gesellschaft eines Tages durch die 'Wissenschaft' regiert wird, doch ihre Mitglieder werden noch immer schwache, unbeständige, mehr oder weniger vernünftige und ihren 'Instinkten' ausgelieferte Wesen sein, die ihrem ganz persönlichen Vergnügen nachjagen. ... Freud überschätzt sowohl die Reichweite wie auch die Stärke der menschlichen Intelligenz."[160]

In diesem Zusammenhang weist Weser auf einen interessanten Widerspruch bei Freud selbst hin. Gerade die Psychoanalyse als wissenschaftliche Forschung propagiert ja die Übermacht der Triebe bzw. des Unbewußten, in ihrem Wissenschafts- und Wahrheitsbegriff allerdings gilt die Vernunft als das einzige Heilmittel der Menschheit. Insofern steht das Freudsche Wissenschaftsideal gegen die Resultate der eigenen Forschertätigkeit.[161]

---

159 S. Freud, Die Zukunft einer Illusion, a.a.O., S. 128 f.

160 Th. Reik, a.a.O., S. 65.

161 Vgl. H.A. Weser, Sigmund Freuds und Ludwig Feuerbachs Religionskritik, Bottrop 1936; dargestellt in: E. Wiesenhütter, a.a.O., S. 234 f.

3.5. Religion als kollektive Neurose

Ein weiterer Punkt der Kritik an der Freudschen Religionsauffassung ist der Vergleich bzw. die Gleichsetzung von Religion mit kollektiver Neurose. Religion, so Freud, ist nicht aus sich selbst heraus zu verstehen, sondern nur aus den Menschen und ihren Situationen. Sie ist ein Kompromiß, mit dem der Mensch zwar seine Frage nach dem Sinn des Lebens beantwortet, allerdings für den Preis einer eingeschränkten Beziehung zur Realität. Hierin gleicht der religiöse Mensch dem Neurotiker, beide weichen der Konfrontation mit der Wirklichkeit aus, weil sie es nicht vermögen, ihre Ansprüche durchzusetzen.

An dieser Stelle der Argumentation wendet Riesman ein, daß genauer zu untersuchen sei, welchen Aspekt, welche Art der Religion Freud hier meint. Das scheinen eher die puritanischen, viktorianischen Abwandlungen zu sein, die aber nicht der Religion insgesamt gerecht werden. Von daher läßt sich Freuds Blickwinkel in bezug auf Religion als sehr eingeschränkt bezeichnen.

> "Und wie er die Zwangsneurose als Karikatur der Religion ansah, so können wir ... seine Religionsvorstellung selbst als eine Karikatur gewisser reaktionärer, augustinischer Intentionen im Christentum ansehen, welche die offizielle Kirche im Begriffe zeigt, zu einer Methode sozialer Herrschaft und zu einer Reaktionsbildung gegen Haß und Sinnengier zu werden; wobei dann gerade in der Praxis und den Lehren der Kirche Haß und Sinnengier wieder zum Vorschein kommen."[162]

Die wichtige Frage nach den verschiedenen Aspekten der Religion wird insbesondere bei Erich Fromm nochmals auftau-

---

162 D. Riesman, a.a.O., S. 144.

chen.[163]

Peter Lüssi versucht, das Problemfeld 'Religion/Neurose' definitorisch zu lösen. Die Neurose ist eine Krankheit bzw. ein "pathologischer Zustand" und damit durch zwei Momente bestimmt: Anormalität und Leiden. Wenn ein anormaler Zustand durch die gesellschaftliche Meinung negativ als Leiden bewertet wird, dies geschieht durch einen "Akt objektiver Empathie"[164], dann ist von einer Krankheit bzw. von einem pathologischen Zustand zu sprechen. Ob Glaube nun in unserer heutigen Gesellschaft bereits zur Anormalität geworden sei, darüber ließe sich diskutieren, keinesfalls aber werden gläubige Menschen als leidend klassifiziert, insofern erscheint "Freuds These vom 'neurotischen" Charakter der Religion als unsinnig".[165]

Die Schwäche einer solchen Argumentation ist eindeutig. Genauso wie sich über die Frage der Anormalität des Glaubens in der heutigen Zeit diskutieren läßt, könnte in der Zukunft die Zuschreibung von Glauben mit Leiden ja durchaus öffentliche Meinung werden, dann würde Freuds These sich nachträglich verifizieren, aber nicht aufgrund der Richtigkeit einer vor Jahren gemachten Aussage, sondern aufgrund eines Meinungswechsels innerhalb der Gesellschaft. Wovon ist diese Wahrheit abhängig?

Von der gesellschaftlichen Billigung einer Idee, die damit zum Maßstab für ihre Gültigkeit wird, weil sie über ihren Wahrheitsgehalt und ihre Objektivität entscheidet.[166]

---

163 Vgl. hierzu Kapitelabschnitt "Aspekte der Religion" (Teil 2,III,2.2.5.).

164 Peter Lüssi, Atheismus und Neurose, Göttingen 1979, S. 47.

165 P. Lüssi, a.a.O., S. 171.

166 Vgl. Erich Fromm, Psychoanalyse und Religion, Gütersloh 1981[6], S. 23.

Scharfenberg wertet demgegenüber Freuds Neurosenanalogie als Herausforderung an die religiöse Erziehung und zeigt u.a. als Gefahr einer zu frühen, rigiden Konfrontation mit religiösen Inhalten[167] eine Entwicklung, die später auf der Bewußtseinsebene zwar zu einer Emanzipation von der Religion führen kann, während unbewußt die Strukturen, die ein Schuldgefühl verursachen, jedoch erhalten bleiben und dieser Konflikt dann mit neurotischen Verhaltensmechanismen "bewältigt" wird. Eine andere Entwicklung kann sein, daß die unbewußte Struktur des Kinderglaubens auch im Erwachsenenalter erhalten bleibt, dabei aber in Gegensatz tritt zum sonstigen intellektuellen Niveau.[168]

3.6. Zur soziologischen Sichtweise

Kurz soll noch ein Gedankengang Riesmans referiert werden, der auf die Analogie von Ontogenese und Phylogenese eingeht.

Seine These: Analogiekonzeptionen faszinieren zwar, sie sind aber ebenso gefährlich. Die Menschheit ist nicht eine einheitlich faßbare Größe, sondern gliedert sich in Völker und dort wieder in die verschiedenen sozialen Klassen einer Gesellschaft. Jeder dieser Klassen kommen aber eigene historische Erfahrungen zu, so daß ihr "Erbe" auch in unterschiedlichen ödipalen Erinnerungen bestehen müßte. Weil Freud aber in seiner Deutung die Klassenordnung der Gesellschaften negiert, gerät er in Schwierigkeiten, sobald die Schichtung bzw. Unterteilung komplexer Sozialordnungen ins Blickfeld kommt. Deshalb ist sein Erklärungs-

---

167 Im Sinne einer nicht zu hinterfragenden Gehorsams- und Anpassungsleistung.

168 Vgl. J. Scharfenberg, Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit, a.a.O., S. 103.

ansatz soziologisch unbefriedigend.[169]

Wenn die Auseinandersetzung mit Freuds Auffassung der Religion auch unter anderen Gesichtspunkten erfolgen kann, so wurden hier doch einige wesentliche Aspekte aufgeführt, die die psychologischen und theologischen Fragestellungen berücksichtigen.

So läßt sich abschließend festhalten, daß die Frage nach Wert und Funktion der Religion objektiv nicht zu entscheiden ist. Ihre Antwort basiert letztlich immer auf einer Glaubensaussage, die abhängt von den gewählten Prämissen.

Sowohl Theologie als auch Psychologie können nur von den Auswirkungen des Glaubens auf und in Menschen sprechen, das Ergebnis ihrer Beurteilung und Einschätzung dieser Auswirkungen aber hängt maßgeblich von der Annahme ab, ob transzendente Erfahrungen mit einem real existierenden Gott für möglich gehalten werden oder nicht.

Deshalb wird der Theologe auch dem globalen Vorwurf, die Religion sei eine Neurose und nähre sich von illusionärem Wunschdenken, nicht zustimmen können, wohl aber dann, wenn bestimmte Aspekte respektive Ausprägungen der Religion detailliert untersucht werden. Es wäre unlauter, sich unter dem Deckmantel transzendenter Erfahrung einer berechtigten Hinterfragung nur allzu menschlicher Regungen zu entziehen. In diesem Sinne stellen Freuds Gedanken auch heute noch eine brisante Herausforderung an das Denken und Empfinden des religiösen Menschen dar.

---

169 Vgl. D. Riesman, a.a.O., S. 138 f.

4. Zusammenfassung

> "Wer die Großartigkeit des Weltzusammenhanges und dessen Notwendigkeiten zu ahnen begonnen hat, der verliert leicht sein eigenes kleines Ich. In Bewunderung versunken, wahrhaft demütig geworden, vergißt man zu leicht, daß man selbst ein Stück jener wirkenden Kräfte ist und es versuchen darf, nach dem Ausmaß seiner persönlichen Kraft ein Stückchen jenes notwendigen Ablaufes der Welt abzuändern, der Welt, in der das Kleine doch nicht minder wunderbar und bedeutsam ist als das Große."[170]

Auch dieses Bekenntnis stammt von Sigmund Freud - auf den ersten Blick eine vielleicht religiöse Aussage eines jedoch jegliche Religion ablehnenden Mannes. Denn das Wesen der Religion - so Freud - ist nicht die Empfindung menschlicher Kleinheit und Ohnmacht, sondern die Art der Reaktion, mit der gegenüber diesem Gefühl Abhilfe geschaffen werden soll. Vielmehr muß sich der Mensch jedoch angesichts der großen Welt demütig in seine geringfügige Rolle fügen.[171]

In dieser Aussage spitzt sich die Religionskritik Freuds zu. Religion ist zwanghaft und illusionär. Aus dem Allmachtsstreben des Menschen entsteht sie als die Projektion infantiler Wünsche und Ängste. Gott wird als überhöhte Vaterimago gesehen und vereinigt in sich alle illusionären Vorstellungen menschlicher Sehnsüchte. Dieser Blickwinkel erlaubt Freud, die Religion dem Bereich der Psychopathologie als kollektive Neurose zuzuordnen. Damit widerstrebt sie zutiefst seinem Wissenschaftsideal, weil sie aufgrund ihres illusionären und projektiven Charakters das logische Denken, den Gebrauch der Ratio verhindert. Gleichzeitig stellt sie die Moral auf einen unsicheren Grund, indem sie

---

170 S. Freud, in: GW VIII, a.a.O., S. 142 f.

171 Vgl. S. Freud, Die Zukunft einer Illusion, a.a.O., S. 112 f.

sie vom Glauben an Gott abhängig macht, und weil sie sich im Verlauf der Geschichte zu oft mit schlechten menschlichen Institutionen verbunden hat, neigt sie dazu, diese zu sanktionieren.

Die Religion hindert den Menschen an der möglichen Entwicklung seiner ihm innewohnenden Kräfte - ja mehr noch, sie verschleiert die Realität der Weltzusammenhänge und tröstet mit infantilen Wunschprojektionen. Deshalb vermag sie nicht das zu leisten, wofür sie eigentlich da ist. Religion hat ihre Funktion nur unvollkommen erfüllt.

Freud

> "lehnte die Religionen nicht ab, weil er gegen das Trösten und die friedenspendende Illusion gewesen wäre, sondern weil sie ihm nicht zu leisten schienen, wofür sie da waren. Er verstand ihren sinnvollen Ursprung: Protektion gegen die drückende Übermacht der Natur; Erklärung des rätselhaften Universums; Harmonisierung von Moral und Glück. ...
> Es stammt also seine Ablehnung nicht aus einem Ressentiment, sondern aus dem Urteil, daß die falschen Lehren sich nicht bewährten; sie machten die Menschen nicht glücklicher; sie trösteten nicht über das Unrecht hinweg, das sie wegzublenden suchten; sie waren nicht imstande, loyale Kulturträger zu erziehen ...".[172]

Unter dem dreifachen Aspekt der Belehrung, Tröstung und Anforderung vermochte die Religion die ihr gestellten Aufgaben bis heute nicht zu lösen. Denn: Sie drückte den Wert des Lebens herab, entstellte wahnhaft das Bild der realen Welt und schüchterte die Intelligenz ein.[173]

---

172 L. Marcuse, Sigmund Freud, a.a.O., S. 128 f.

173 Vgl. S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur, a.a.O., S. 82.

Freud bekennt sich demgegenüber zur Hoffnung auf eine wissenschaftliche und damit - wie er meint - objektive Welterfassung, die der Realität verpflichtet ist.[174]

174 Vgl. S. Freud, Die Zukunft einer Illusion, a.a.O., S. 134.

II. ALFRED ADLER

1. Biographischer Abriß

Ebenso wie Sigmund Freud wächst auch Alfred Adler in einem jüdischen Elternhaus auf. Als zweiter Sohn von sechs Kindern wird er am 7. Februar 1870 in Rudolfsheim, einem Vorort Wiens geboren. Die Eltern entstammen der unteren Mittelschicht, sein Vater ist Getreidehändler.

Das Klima in der Familie, so läßt sich aus spärlichen autobiographischen Berichten schließen, ist weltoffen und optimistisch.[1] Die Eltern sind wohl fromme Juden[2], aber nicht streng-religiös[3]. So paßt es durchaus in eine Linie, daß der Vater einmal zu dem Jungen sagte: "Alfred, glaube gar nichts", um ihm den Rat zu geben, nichts als gegeben hinzunehmen, sondern alles selbst herauszufinden.[4] Das rastlose Suchen wird zu einem Merkmal seines Lebensstils.

Kränklichkeit in den ersten Lebensjahren, Rachitis, eine leichte Form von Stimmritzenkrampf, das Gefühl persönlicher Zurücksetzung bei der Mutter nach der Geburt des jüngeren Bruders, die Konfrontation mit dessen Tod in jungen Jahren und eine schwere Lungenentzündung sind prägende Erfahrungen seiner Kindheit und wecken in ihm den Wunsch, einen Beruf zu wählen, der hilft, den Tod zu überwinden. Alfred Adler wird Arzt.

> "Es ist klar, daß ich von dieser Berufswahl
> mehr erwartet habe, als sie leisten konnte:
> den Tod, die Todesfurcht überwinden, das

---

1 Vgl. Josef Rattner, Alfred Adler, Reinbek 1972, S. 10.

2 Vgl. Wolfgang Metzger, Einführung, in: Alfred Adler/ Ernst Jahn, Religion und Individualpsychologie, Frankfurt/Main 1975, S. 18.

3 Vgl. J. Rattner, a.a.O., S. 10.

4 Vgl. Hertha Orgler, Alfred Adler, München 1974, S. 10 f.

> hätte ich eigentlich von menschlichen Leistungen nicht erwarten dürfen, bloß von göttlichen. Die Realität aber gebietet zu handeln. Und so war ich gezwungen, im Formenwandel der leitenden Fiktion, im Bewußten so weit mein Ziel abzuwandeln, bis es der Realität zu genügen schien. Da kam ich zur ärztlichen Berufswahl, um den Tod und die Todesfurcht zu überwinden."[5]

Von der körperlichen Schwächlichkeit seines Sohnes beeindruckt, fördert der Vater schon früh die geistigen Fähigkeiten des kleinen Alfred, um ihn später auf das Gymnasium schicken zu können, denn für einen handwerklichen Beruf scheint er physisch ungeeignet zu sein. Außer einer musikalischen Begabung, die aber nicht weiter ausgebildet wird, lassen sich zunächst jedoch keine besonderen Neigungen oder Fertigkeiten erkennen.

Seine freie Zeit verbringt er mit Vorliebe zusammen mit den Kindern der Nachbarschaft auf der Straße und den angrenzenden Wiesen. Hier lernt er, trotz seiner Schwächlichkeit sich anzupassen, zu behaupten, sich durchzusetzen, notfalls zu prügeln und den Schwächeren beizustehen. Das soziale Lernfeld der Gasse fördert seinen Mut und entwickelt sein Wir-Bewußtsein. Von Anbeginn fühlt er sich als Mitglied der Gemeinschaft und seinen Kameraden zugehörig. Die Tatsache seiner jüdischen Herkunft gereicht ihm dabei inmitten seiner christlichen Freunde nicht zum Nachteil. Wahrscheinlich wissen sie nicht einmal davon, daß Alfred ein Jude ist, denn er weist "keinerlei Kennzeichen des sogenannten jüdischen Typs"[6] auf, zumal die Familie in einem Außenbezirk Wiens wohnt, in dem es wenig Juden gibt.

---

5 Alfred Adler, zit. in: H. Orgler, a.a.O., S. 241.

6 Manès Sperber, Alfred Adler oder Das Elend der Psychologie, Wien/München/Zürich 1970, S. 48.

Die religiöse Atmosphäre der Familie Adler beschreibt der Biograph Manès Sperber wie folgt: Adlers Vater kam

> "aus dem Burgenland, aus dörflichen Verhältnissen mit geringer jüdischer Substanz. In seinem Haus wurden gewiß die jüdischen Feiertage gehalten, man ging an Festtagen, vielleicht auch am Sabbat in den Tempel, aber es dürfte bei den Adlers ein sozusagen fahles, weil beschränktes, inhaltsschwaches Judentum vorgeherrscht haben. Alfred Adler erinnerte sich an diese oder jene Begebenheit, die mit religiösen Übungen verbunden war, so an einen Vorfall im Tempel oder an eine Episode während eines Osterabends, aber diese Erinnerungen waren seltsam blaß und zum Teil durch Unwissenheit entstellt. So erinnerte er sich, daß am Passahabend ein Engel erwartet wurde, an dessen Kommen er gezweifelt hatte. In Wirklichkeit erwartete man - ohne Zuversicht, doch der Tradition gemäß -, daß der Prophet Eliah erscheine."[7]

Auch Wolfgang Metzger weist darauf hin, daß Adler kein rechtes Verhältnis zur jüdischen Überlieferung und den zu ihr gehörenden Bräuchen finden kann - zum Leidwesen seiner Eltern. "Ihren Versuchen, ihn zu ihrem Glauben anzuhalten, scheint er sich schon als Knabe erfolgreich widersetzt zu haben."[8]

Seine Schulzeit durchläuft er zunächst als von den Lehrern "nur mäßig begabt" beurteilter Schüler; ohne Minderwertigkeitsgefühle zu entwickeln, denn Strebertum ist unter seinen Freunden verpönt. Trotzdem gelingt ihm der Wechsel zum Gymnasium. Auch hier bleibt er zunächst ein schwacher Schüler. Eines Tages ereignet sich jedoch eine entscheidende

---

7 M. Sperber, a.a.O., S. 47.

8 Wolfgang Metzger, Alfred Adler und die Religion, in: Gion Condrau (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 15, Zürich 1979, S. 240. Insgesamt scheint Metzger die Frömmigkeit des Adlerschen Elternhauses tiefer verwurzelt einzuschätzen, als es Sperber tut.

Wendung:

> "Er war besonders schlecht in Mathematik, doch geschah es einmal, daß er sich hervortat, als es sich um ein Problem handelte, das den Lehrer selbst in Verlegenheit brachte. Der Schüler Adler meldete sich und erntete damit zuerst das spöttische Gelächter seiner Mitschüler und das nachsichtige Lächeln des Lehrers. In Wirklichkeit löste auch er nicht das Problem, doch bewies er, daß die Frage falsch gestellt und daher unlösbar war. Sein Erfolg war durchschlagend."[9]

Von da ab ist Adler ein interessierter und guter Mathematiker, zeitweilig sogar der beste seiner Klasse.

Dieses Erlebnis veranlaßt ihn später, darüber nachzudenken, ob nicht jeder Mensch viel begabter ist, als es die Bezugspersonen seiner Umgebung annehmen und wahrnehmen, ja sogar als er es selbst weiß. Durch die Erfahrung in Mathematik angespornt wird er fleißiger, interessiert sich neben dem Schulstoff bereits für psychologische, philosophische, soziologische und sozialkritische Fragen, um dann schließlich nach bestandenem Abitur tatsächlich - sehr zur Freude des Vaters - das Medizinstudium aufzunehmen. Hier beschäftigt er sich vor allem mit Biologie und pathologischer Anatomie.

Im Alter von 25 Jahren besteht er das ärztliche Examen und arbeitet zunächst am Wiener Krankenhaus und der Wiener Poliklinik. Zwei Jahre später heiratet er die russische Sozialistin Raissa Epstein, läßt sich 1898 als Augenarzt nieder und veröffentlicht im gleichen Jahr eine sozialmedizinische Monographie, "Gesundheitsbuch für das Schneidergewerbe", mit der er auf den Zusammenhang zwischen der ökonomischen Lage und den Krankheiten des Gewerbes hinweist.

---

9 M. Sperber, a.a.O., S. 35.

Damit kritisiert er - inzwischen als entschiedener Sozialist - die zeitgenössische Medizin, die den Gesichtspunkt sozial verursachter Krankheiten völlig ignoriert.

Ein Jahr später jedoch sattelt Alfred Adler um und wird allgemeiner praktischer Arzt.

> "Schon damals interessierte ihn der Patient nicht als 'Fall', sondern als Mensch; nie betrachtete er die Krankheit allein, sondern suchte stets die kranke Gesamtpersönlichkeit und die innige Verbundenheit von seelischem und körperlichem Geschehen zu erfassen. Er wurde immer von dem heißen Wunsch vorwärts getrieben, zu helfen und zu heilen. Wegen seiner guten Diagnose und seiner großen ärztlichen Kunst wurde er bald ein sehr gesuchter Arzt."[10]

Im gleichen Jahr lernt Alfred Adler Sigmund Freud kennen, von dem er 1902 die Einladung erhält, an dessen soeben gegründeten Diskussionskreis teilzunehmen. Adler nimmt an, und so trifft man sich mit mehreren Ärzten jeden Mittwochabend im Hause Freuds, um verschiedene Probleme der Forschungsarbeit zu diskutieren. Nach Auskunft der Biographen[11] bleibt Adler während der gesamten Zeit der Begegnung mit Freud gedanklich durchaus unabhängig. Zunächst ist er beeindruckt vom Denksystem Freuds, das er nun aus nächster Nähe kennenlernt. Im Laufe der Zeit jedoch werden seine Diskussionsbeiträge immer offener und auch gegensätzlicher, bis er schließlich den Kreis verlassen will, dann aber auf

---

10 H. Orgler, a.a.O., S. 13.

11 Vgl. M. Sperber, a.a.O., S. 54 f.
Vgl. Ernst Bornemann, Einführung, in: Heinz L. und Rowena R. Ansbacher, Alfred Adlers Individualpsychologie, München/Basel 1972, S. 18 f.
Vgl. J. Rattner, a.a.O., S. 21.
Vgl. Kurt Seelmann, Adlers Lebenslauf - Bis zu seiner Trennung von Freud, in: Dieter Eicke (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts. Bd. 3, Zürich 1977, S. 525.
Vgl. H. Orgler, a.a.O., S. 15.

Bitten Freuds noch weiterhin bleibt.

> "In den Jahren von 1908 bis 1915 war Adler - wenn auch verborgen - der spiritus rector[12] für die Weiterentwicklung der Psychoanalyse wie auch vieler anderer Richtungen der Psychotherapie. Nur einige Beispiele für den Einfluß der Individualpsychologie auf die Psychoanalyse seien angeführt: 1911 lehnte Freud Adlers Begriff der Sicherungstendenz ab, um ihn 1921 als Abwehrmechanismus anzunehmen. Adlers Umkehrung des Triebes in sein Gegenteil (1908) wurde zu Freuds 'Reaktionsbild' (1915). Adlers Leitbild (1912) wurde zu Freuds 'Ich-Ideal' (1914), Adlers Aggressionstrieb (1908) (...) zu Freuds 'Todestrieb' (1920). Adlers 'männlicher Protest' fand in Freuds späteren Lehren von der Kastrationsangst und dem Penisneid sein Gegenstück. Und schließlich fanden Adlers 'Gemeinsinn' (schon bei Kant) und 'Gemeinschaftsgefühl' (1918) ihren Widerhall in Freuds 'Über-Ich' (1923)."[13]

Wie auch immer die Wechselwirkungen zwischen Adler und Freud zu beurteilen sind, 1911 kommt es zum endgültigen Bruch der Beziehung. Adler hält auf Bitten Freuds[14] drei Vorträge mit dem Thema "Zur Kritik der Freudschen Sexualtheorie des Seelenlebens", die insbesondere von den Getreuen Freuds heftig angegriffen werden. Er kritisiert die Tendenz, mit der die "Sexualisierung" der Psychoanalyse immer eindeutiger dogmatisiert wird, und kann den Ödipuskomplex als <u>das</u> Kern-

---

12 Es sei darauf verwiesen, daß das Zusammenwirken von Freud und Adler durchaus unterschiedlich beurteilt und dargestellt wird - je nach Standpunkt. "Historische Gerechtigkeit wird wohl nur annähernd zu erzielen sein." J. Rattner, a.a.O., S. 20.

13 E. Bornemann, a.a.O., S. 19. Vgl. ebenso K. Seelmann, a.a.O., S. 526. Vgl. Hans Küng, Existiert Gott? München 1978, S. 329.

14 "Freud hatte wohl Adler zum 'Offenbarungseid' zwingen wollen, sich für oder gegen ihn zu entscheiden." K. Seelmann, a.a.O., S. 527.

stück der Neurosenlehre in seiner Ausschließlichkeit nicht anerkennen. Vielmehr sind es nach Adlers Meinung die autoritären Gesellschaftsstrukturen, die die Antagonismen im menschlichen Seelenleben verschulden.[15] Diese Auseinandersetzung veranlaßt ihn schließlich zum Austritt aus der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung, deren Präsident er erst kurz zuvor geworden war.

Ein anderes Ereignis, das im Hinblick auf Adlers religiöse Einstellung von Interesse ist, liegt jetzt bereits einige Jahre zurück: 1904 konvertiert er zum protestantischen Glauben; ein Schritt, der die Biographen zu unterschiedlichen Einschätzungen veranlaßt hat.

Manès Sperber vermag im Übertritt Adlers zum Christentum kein religiöses Motiv zu finden. Ihm dokumentiert sich in der Konversion der Bruch mit dem Judentum, das dem Arzt nichts bedeutete.

> "Denn Adler war entschieden ungläubig, total glaubenslos. In den Jahren, da ich ihn kannte, sagte ich mir, daß er unanfechtbar, unangefochten der radikalste Atheist wäre, dem ich je begegnet war."[16]

Warum aber läßt er sich dann protestantisch taufen? Sperber nennt drei Gründe:

1. "Durch den Übertritt zur protestantischen Kirche wollte er eine Zuflucht und eine Ausflucht vor der Sonderstellung und der jüdischen Schicksalsgemeinschaft und vor den Konsequenzen seiner jüdischen Geburt finden."[17]

2. Adler scheint sich und seinen Kindern judenfeindliche Erfahrungen ersparen zu wollen, die mit einer Religion zu-

---

15 Vgl. M. Sperber, a.a.O., S. 61 f.

16 A.a.O., S. 49.

17 Ebda.

sammenhängen, an die ihn nichts bindet.

3. Adler sieht sich selbst viel weniger als Jude, denn - seinem Wir-Gefühl gemäß - als Wiener. Deshalb hat ihn vielleicht auch sein Zugehörigkeitsgefühl zur christlichen Religion geführt.[18]

Phyllis Bottome meint, in diesem letzten Punkt das Motiv für Adlers religiöse Konversion sehen zu können. Adler will eine Gottheit verehren, "die nicht nur einer ethnischen Gruppe, sondern dem universellen Glauben der Menschheit gemeinsam ist".[19]

Demgegenüber steht Metzgers Einschätzung, die sich eher an Sperber hält: Alfred Adler

> "war der typische gebildete Freigeist der Jahrzehnte um die Jahrhundertwende, dessen Rationalismus und Wissenschaftsgläubigkeit jeden Glauben an überirdische Mächte ebenso ausschloß wie alle sonstigen Bestandteile religiöser Dogmatik, gleich welcher Art. Bei seiner überzeugenden Art der Ausübung der Nächstenliebe lag ihm das Bewußtsein eines göttlichen Auftrags völlig fern."[20]

Dogmatische Gründe können für den Übertritt keine Rolle gespielt haben, das beweist eindeutig die Auseinandersetzung mit dem Protestanten Fritz Künkel. Dieser bemühte sich nämlich darum, individualpsychologische Gedanken mit gewissen Begriffen der protestantischen Theologie zu verbinden. Adler reagiert lediglich mit Sarkasmus.[21]

---

18 Vgl. M. Sperber, a.a.O., S. 50 f.

19 Rudolf Kausen, Einflüsse auf Adlers Gedankengut, in: D. Eicke (Hrsg.), a.a.O., S. 530.

20 W. Metzger, Einführung, a.a.O., S. 18 f.

21 Vgl. W. Metzger, Alfred Adler und die Religion, a.a.O., S. 240 f.

Erst vier Jahre vor seinem Tod setzt Adler sich schriftlich mit religiösen Fragen auseinander und weist auf verschiedene Parallelen zwischen Christentum und Individualpsychologie hin[22], die eine Offenheit erkennen lassen, an religiösen Anliegen nicht uninteressiert vorbeizugehen. Markantester Schnittpunkt ist die Nächstenliebe im Streben nach idealer Gemeinschaft. Metzger hält es aber für müßig,

> "nachträglich darüber nachzugrübeln, ob es ihm (Adler, d.V.) leichter gefallen wäre, das Gemeinsame in der christlichen Lehre und der seinigen zu sehen, und ob ihm vielleicht sogar der Name 'Gott' etwas mehr bedeutet hätte als eine ferne Hoffnung der Menschen, wenn die christlichen Kirchen etwas weniger Gewicht auf das richtige Bekenntnis und (auch bei sich selbst) etwas mehr Gewicht auf die Nachfolge Christi, d.h. auf ein wirklich christliches Leben und Handeln gelegt hätten."[23]

Wenn Hertha Orgler Adlers Stellung zur Religion als "freundlich"[24] bezeichnet, dann liegt diese Haltung wohl eher darin begründet, daß sich Adler darum bemühte, auch

> "religiöse Kreise für die Individualpsychologie zu gewinnen. Da er völlig durchdrungen war von der Auffassung, daß seine Lehre für die Psychohygiene der Zukunft grundlegend sei, verzichtete er auf scharfe Antagonismen und suchte Brücken zu allen Menschen guten Willens, gleichgültig, ob sie nun völlig mit ihm übereinstimmten."[25]

---

22 Alfred Adler/Ernst Jahn, Religion und Individualpsychologie. Eine prinzipielle Auseinandersetzung über Menschenführung, Frankfurt/Main 1975; Alfred Adler, Der Sinn des Lebens, Frankfurt/Main 1977[5], insbes. S. 162-172.

23 W. Metzger, Einführung, a.a.O., S. 19 f.

24 H. Orgler, a.a.O., S. 17.

25 J. Rattner, a.a.O., S. 121.

So grenzt sich Adler in seiner Auseinandersetzung mit dem Theologen Ernst Jahn sorgfältig gegenüber jeder Theologie ab, läßt Religion aber als Vorstufe zur Verwirklichung der Gemeinschaftsidee gelten, und hierin stimmt sie mit seinem Lebenswerk überein: dem Streben nach idealer Gemeinschaft der ganzen Menschheit.

Welches nun sind die Grundgedanken des Adlerschen Lehrgebäudes?

Nachdem Alfred Adler sich 1911 von Freud getrennt hatte, gründet er noch im gleichen Jahr die "Gesellschaft für freie Psychoanalyse", die kurz darauf in "Gesellschaft für Individualpsychologie" umbenannt wird. Individualpsychologie[26] zielt auf das unteilbare, nur in seiner Einheitlichkeit und Einmaligkeit zu begreifende Individuum ab, das frei, zielgerichtet und für sein Tun verantwortlich ist. Adler sieht den Menschen - im Gegensatz zur analysierenden Zergliederung Freuds - in seiner Ganzheit, vom Entwurf seines jeweils eigenen Lebensplanes. Dieser Lebensplan entwickelt sich aus der Verarbeitung der sozialen Rolle und der Umweltkonstellation. Aber alles seelische Geschehen wird erst dann voll verständlich, wenn neben der kausalen Erklärung der Ursachen und Bedingungen die finale Erklärung der Sinn- und Zweckzusammenhänge im Blickfeld steht.

---

26 In der Einschätzung, die Individualpsychologie der Tiefenpsychologie zuzuordnen, ist man sich uneinig. Die Tendenz weist jedoch auf eine Bejahung dieser Verbindung. Vgl. H.L. u. R.R. Ansbacher, Die Wiederentdeckung Alfred Adlers in den Vereinigten Staaten, in: Sonderheft der Zeitschrift "Schule und Psychologie", 17. Jg., 1970, Heft 12, S. 3. Vgl. J. Rattner, a.a.O., S. 7 f. Vgl. R. Kausen, a.a.O., S. 533. Vgl. E. Bornemann, a.a.O., S. 29. Vgl. Johannes Neumann, Die Individualpsychologie von Alfred Adler, in: Wilhelm Bitter (Hrsg.), Freud, Adler, Jung. München o.J., S. 50.

Ausgangspunkt des Adlerschen Denkens - und damit gleichzeitig erklärendes Prinzip für seelische Störungen - ist das angeborene Streben des Menschen nach Überwindung, sein Geltungstrieb oder - wie es Fritz Künkel formuliert hat - das "Streben nach Macht".

> "Die Grundproblematik seines Lebens liegt immer darin, daß der Mensch sich zunächst unterlegen gegenüber einer Welt mit ihren eingespielten Ordnungen empfindet und daß er einen Kampf durchzustehen hat, bis er - je nach seinem Lebensstil - Anerkennung bei seinen Mitmenschen findet."[27]

In seiner "Studie über die Minderwertigkeit von Organen" (1907) erkennt Adler das "Gefühl der Minderwertigkeit" und interpretiert von da an Neurosen nicht mehr kausal, also als Folge infantiler und unbewußter Traumata, sondern final - eben als Ausdruck des "Minderwertigkeitsgefühls". Ständig neue negative Lebenserfahrungen hindern den Menschen, seine Ziele zu erreichen und nähren damit sein Gefühl der Unvollkommenheit. Dieses wird mit Hilfe des Geltungstriebes, dem Überlegenheitsstreben, kompensiert, oft aber auch überkompensiert. Fehlanpassungen sind die Folge, der Neurotiker nimmt seine Welt verzerrt wahr. Seine "Ich-Zentrierung" oder "Ichhaftigkeit" überschattet schließlich das gesamte menschliche Erleben und Verhalten.

Normalzustand aber ist die Zentrierung auf die Gruppe hinsichtlich des "Gemeinschaftsgefühls"; das "soziale Interesse" und die Zentrierung auf die jeweils gegebene Aufgabe im Sinne des "Vollkommenheitsstrebens" oder der "Sachlichkeit", wie Künkel sagt, ermöglichen die Erfahrung, daß persönliches Glück nur gemeinsam mit anderen zu erreichen ist,

---

27 E. Bornemann, a.a.O., S. 36.

nie aber auf Kosten anderer Menschen. Der Grad an Gemeinschaftsgefühl ist also eine Art Barometer, an dem abzulesen ist, ob die Balance zwischen Minderwertigkeitsgefühl und Überlegenheitsstreben richtig eingehalten ist, und ermöglicht damit eine Aussage über die seelische Gesundheit eines Menschen. So ist die Ausrichtung auf das persönliche fiktive Lebensziel idealer Vollkommenheit immer abhängig vom Grad des Gemeinschaftsgefühls eines Menschen, weil ja die Orientierung am und zum Allgemeinwohl erst ideale Vollkommenheit möglich macht.

Damit wird die Überwindung des Minderwertigkeitsgefühls durch das Gemeinschaftsgefühl zum Ziel der Individualpsychologie.[28]

1937 stirbt Alfred Adler während einer Vortragsreise in Aberdeen/Schottland.

2. Adler und die Religion

Alfred Adlers Beschäftigung mit Religion bzw. religiösen Fragestellungen kommt im Hinblick auf sein Gesamtwerk eine eher nebensächliche Bedeutung zu. Dies mag mit seiner - nach Aussage Sperbers - atheistischen Glaubenseinstellung zusammenhängen. Interessant bleibt jedoch, daß Adler sich 1933, also vier Jahre vor seinem plötzlichen Tod, in zwei Schriften zumindest ansatzweise diesem Fragenkomplex zu-

---

28 Vgl. Susanne Liebmann, Individualpsychologische Arbeit mit gestörten Kindern, in: Sonderheft der Zeitschrift "Schule und Psychologie", a.a.O., S. 36; vgl. H. Küng, a.a.O., S. 327; vgl. Walter Wanner, Signale aus der Tiefe, Gießen 1975, S. 109-123. Bornemann klassifiziert Adlers Individualpsychologie als Sozialpsychologie und charakterisiert diese als "geisteswissenschaftlich" im Sinne Sprangers, Diltheys und Jaspers; vgl. E. Bornemann, a.a.O., S. 27.

wendet: zum einen in der Vorlesungsreihe "Der Sinn des Lebens"[29] und zum anderen in der Auseinandersetzung mit dem protestantischen Theologen Ernst Jahn in einer dreißigseitigen Stellungnahme "Religion und Individualpsychologie".[30]

Vielleicht konstatiert der Biograph Sperber von hierher:

> "In den letzten Jahren seines Lebens hatte er begonnen, die Frage nach dem Sinn des Lebens neu zu stellen. Damit räumte er dem Glauben und der Metaphysik einen viel breiteren Platz ein, als er es, etwa zehn Jahre früher, für möglich, geschweige denn für nötig gehalten hätte. Und mehr und mehr kreisten seine Gedanken um die schöpferische Kraft des Menschen - jedes Menschen, nicht nur des Künstlers."[31]

In folgender Hinsicht sollen die Gedankenansätze Adlers, die zum Teil an sehr verschiedenen Stellen des Werkes erscheinen, systematisiert werden.

2.1. Gott als die Konkretisierung der Vollkommenheitsidee

Wenn Adler über Gott spricht, dann schließen sich seine Gedanken nahtlos an die Überlegungen vom Streben nach idealer Vollkommenheit an.

> "Eine, dem menschlichen Denken und Fühlen seit jeher naheliegende Konkretisierung der Idee der Vollkommenheit, der höchsten Bildhaftigkeit von Größe und Überlegenheit, ist die Ansehung einer Gottheit. Zu Gott zu streben, in ihm zu sein, seinem Ruf zu folgen, sich mit ihm zu vereinigen, aus diesem Ziel des Strebens, nicht eines Triebes, folgern und ihm schließen sich an: Stellungnahme, Denken und

---

29 Alfred Adler, Der Sinn des Lebens, a.a.O.

30 Alfred Adler/Ernst Jahn, Religion und Individualpsychologie, a.a.O.

31 M. Sperber, a.a.O., S. 292.

> Fühlen. Gott konnte nur erkannt werden, sich offenbaren innerhalb eines Denkprozesses, der sich nach der Qualität der Höhe hinbewegt, nach der Leitidee der Größe und der Allmacht, innerhalb von Gefühlsvorgängen, die Größe, Allmacht, Allwissenheit als Erlösung von drückenden Spannungen, von Minderwertigkeitsgefühlen empfinden und erleben. Als Ewig-Strebender konnte der Mensch nicht sein wie Gott. Gott urewig fertig, der die Sterne lenkt, der Meister der Geschicke, der den Menschen aus seiner Niedrigkeit zu sich erhebt, aus dem Kosmos zu jeder einzelnen Menschenseele spricht, ist bis auf den heutigen Tag die glänzendste Manifestation des Zieles der Vollkommenheit. In seinem Wesen erschaut die religiöse Menschheit den Weg zur Höhe, in seinem Ruf hört sie wieder erklingen die eingeborene Stimme des Lebens, das seine Richtung haben muß nach dem Ziele der Vollendung, nach Überwindung des Gefühles der Niedrigkeit und Vergänglichkeit des irdischen Daseins. Der menschlichen Seele ist es als ein Teil der Lebensbewegung mitgegeben, an Aufschwung, Erhebung, Vollkommenheit, Vollendung als an einem Maß des Erlebens wertend teilzunehmen. Die Gottesidee und ihre ungeheure Bedeutung für die Menschheit kann vom individualpsychologischen Standpunkt aus verstanden, anerkannt und geschätzt werden als Konkretisierung und Interpretation der menschlichen Anerkennung von Größe und Vollkommenheit und als Bindung des Einzelnen wie der Gesamtheit an ein in der Zukunft des Menschen liegendes Ziel, das in der Gegenwart durch Steigerung der Gefühle und Emotionen den Antrieb erhöht."[32]

Diese Ausführungen machen deutlich: Für Adler ist Gott eine Idee, und zwar die höchste und größte Idee der Menschheit. Als Idee der Vollkommenheit greift Gott das angeborene Vollkommenheitsstreben[33] des Menschen und damit seine tiefe Sehnsucht auf, um sie zum begehrten Ziel zu führen.

---

32 A. Adler, Religion und Individualpsychologie, a.a.O., S. 68 f.

33 Vgl. A. Adler, Der Sinn des Lebens, a.a.O., S. 16[illegible].

So ließe sich im Sinne Adlers vielmehr von der "Gottesidee" als von "Gott" sprechen.

Niemand weiß, welches der einzig richtige Weg zum Endziel der menschlichen Entwicklung, nämlich ihrer Vollkommenheit, ist. Hierzu existieren vielfältige Überlegungen und Versuche.

Doch:

> "Die beste Vorstellung, die man bisher von dieser idealen Erhebung der Menschheit gewonnen hat, ist der Gottesbegriff. Es ist gar keine Frage, daß der Gottesbegriff eigentlich jene Bewegung nach Vollkommenheit in sich schließt als ein Ziel, und daß er dem dunklen Sehnen des Menschen, Vollkommenheit zu erreichen, als konkretes Ziel der Vollkommenheit am besten entspricht."[34]

Allerdings wird dieses Ziel der Vollkommenheit als Idealzustand nie zu erreichen sein, dem Menschen ist nur eine schrittweise Annäherung möglich.

Metzger faßt den Adlerschen Gottesgedanken folgendermaßen zusammen:

> "Die Gottesidee ist eine dem menschlichen Denken und Fühlen von jeher naheliegende Konkretisierung und Interpretation der Idee der Vollkommenheit der Menschheit als eines in der Zukunft der Menschen liegenden Zieles, an das der Einzelne wie die Gesamtheit gebunden ist bzw. sich gebunden fühlt. Dieser - nie ganz erreichbare, sondern für immer nur anzunähernde - Idealzustand der Menschheit besteht in der größten möglichen Ausbildung und Ausbreitung des Gemeinschaftsgefühls."[35]

---

34 A. Adler, a.a.O., S. 165.

35 W. Metzger, Alfred Adler und die Religion, a.a.O., S. 242.

Dieses Gottesbild erlaubt Flexibilität und setzt sich damit - so Adler - von pathologisch strukturierten, weil fixierten Gottesbildern ab. Während der Neurotiker entsprechend seiner Leitlinie seine Ideale auf Gott überträgt und dann gläubig verharrt, "ans Kreuz seiner Fiktion geschlagen"[36], schafft sich auch der Gesunde eine Gottheit, von der er sich nach oben gezogen fühlt, orientiert sich aber an der Wirklichkeit, die er nie aus dem Auge verliert, weil er bereit ist, unbefangen mit ihr zu rechnen. Gott hat für ihn nicht die Funktion eines Hilfsmittels, sondern wirkt als undogmatische und flexible Fiktion, während er dem Neurotiker und Psychotiker zum starren und konkreten Dogma wird.[37] Die pathologische Ausprägung der Gottesfrage liegt im Streben nach Gottähnlichkeit, d.h. in dem Wunsch, wie Gott sein zu wollen: alles zu wissen, umfassende Weisheit innezuhaben und das Leben zu verewigen - ein Verhaltensmerkmal bzw. eine Wunschvorstellung, die bei Kindern in einem bestimmten Alter ebenfalls zu beobachten ist[38] -, mit der gleichzeitigen Distanzierung von der Wirklichkeit und einer damit einhergehenden Schaffung starrer Dogmen.

---

36 Alfred Adler, Über den nervösen Charakter, Wiesbaden 1928[4], S. 40.

37 Vgl. auch H.L. u. R.R. Ansbacher, Alfred Adlers Individualpsychologie, a.a.O., S. 295.

38 Vgl. Alfred Adler, What Life Should Mean to You, zit. in: H.L. u. R.R. Ansbacher, a.a.O., S. 295; eine Vertiefung dieses interessanten Gedankens, der ebenso bei Sigmund Freud und Erich Fromm anklingt, hat aus psychoanalytischer Sicht Horst Eberhard Richter in seinem Buch "Der Gotteskomplex", Reinbek 1979[4], vorgenommen.

2.2. Religion als Mittel der Lebensbewältigung

Solange es die Menschheit gibt, existiert das unermüdliche Bestreben nach Selbsterhaltung und Aufstieg. Dies ist der Grund, weshalb die Menschen Gott fanden,

> "der den Weg weist, die harmonische Ergänzung im Ziel zu den beengten, widerspruchsvollen, tastenden und irrenden Bewegungen am Lebenspfad. Das Streben, etwas von der stärkenden Gnade, von der gnadenreichen Stärke des göttlichen Zieles zu erlangen, strömt stets aus der Unsicherheit, aus dem konstanten Minderwertigkeitsgefühl der bedürftigen Menschheit."[39]

Auf dem Weg zur Erhaltung und Vervollkommnung der Menschheit verkörperte Gott das Ziel der Vollkommenheit, die Erlösung von allem Übel. Dieses Bild der Allmacht und uneingeschränkten Größe mußte die Sorge um die Erhaltung der Menschheit wie auch des einzelnen, um den Zwang zum Aufstieg mit einschließen, so daß es einer langen Entwicklung bedurfte,

> "ein zufriedenstellendes Bild zu erkennen, die Offenbarung dieses höchsten Wesens zu erleben, zu dem hin die Straße führt, auf der Sicherheit der Art, Schutz und Sicherheit des Einzelnen zu hoffen und zu glauben war. Es war sicherlich ein wort- und begriffloses Erkennen in religiöser Inbrunst, in der sich die heilige Union von Mensch und zielsetzendem Gott vollzog, wie sie sich auch heute noch in jedem religiösen Gemüt vollzieht."[40]

Der bedeutendste Schritt, um an der erstrebten Vollkommenheit teilzuhaben, war deshalb die Einigung des Menschen mit Gott.

---

39 A. Adler, Religion und Individualpsychologie, a.a.O., S. 70.

40 A.a.O., S. 71.

Die Menschheit konnte nicht warten, bis die wissenschaftliche Durchdringung der Lebenszusammenhänge zur Erkenntnis und Anerkennung der Notwendigkeit der Nächstenliebe und ihrer Anwendung auf allgemeiner Ebene führt. So brauchte sie den religiösen Glauben, um die Aufgaben des Lebens, nämlich das Gemeinschaftsleben, die Arbeit und die Liebe[41], bewältigen zu können.

Religion in diesem Sinn steht deshalb auf der gleichen Ebene wie die wissenschaftlich exakt arbeitende Individualpsychologie, die "die derzeit richtigste Lösung der Menschenführung angestellt hat: die Erziehung zur idealen Gemeinschaft."[42] Religion und Individualpsychologie geht es dabei um das höchste Ziel, nämlich das Wohl der Gesamtheit zu garantieren. Lediglich in den Mitteln sind sie verschieden. Was in der Religion 'Gott' ist, ist in der Individualpsychologie der 'common sense'. Während in der theologischen Anthropologie der Glaube zur Gemeinschaft treibt, ist es in der individualpsychologischen Anthropologie "die tiefgefühlte Überzeugung von der einzig richtigen Art der Lösung der menschlichen Probleme zugunsten einer idealen Gemeinschaft".[43]

In dem auf ideale Vollkommenheit ausgerichteten Evolutionsprozeß der Menschheit weisen die Normen des Gemeinschaftsgefühls die Richtung. Dieses jedem Menschen innewohnende Gemeinschaftsgefühl kann als unverbrüchlicher Bestandteil des menschlichen Wesens auf angeborene und noch weiter zu entwickelnde Möglichkeiten zurückgeführt werden. Es drängt auf Vervollkommnung im Sinne einer Gemeinschafts-

---

41 Vgl. A. Adler, Der Sinn des Lebens, a.a.O., S. 38.

42 A. Adler, Religion und Individualpsychologie, a.a.O., S. 76.

43 Ebda.

form, die ewige Gültigkeit besitzt.

> "Es handelt sich niemals um eine gegenwärtige Gemeinschaft oder Gesellschaft, auch nicht um politische oder religiöse Formen, sondern das Ziel, das zur Vollkommenheit am besten geeignet ist, müßte ein Ziel sein, das die ideale Gemeinschaft der ganzen Menschheit bedeutet, die letzte Erfüllung der Evolution." [44]

Zwar ist dieses richtende Ziel, diese ideale Gegebenheit "ewig unerreichbar, aber ewig anrufend und wegweisend".[45] Damit ist jede Strömung wertvoll, die als letztes Ziel das Wohl der Gesamtheit garantiert.

Gleichzeitig wird deutlich, daß in diesem Bemühen immer auch der Bereich der Metaphysik angesprochen ist, denn: unmittelbare Erfahrungen werden erst dann sinnvoll und schaffen erst dann etwas Neues, wenn ihnen eine zusammenfassende und verbindende Idee zugrunde liegt, die jenseits der unmittelbaren Erfahrung liegt. Von hierher mündet jede Wissenschaft letztlich in die Metaphysik.

> "Unsere Idee des Gemeinschaftsgefühles als der letzten Form der Menschheit, eines Zustandes, in dem wir uns alle Fragen des Lebens, alle Beziehungen zur Außenwelt gelöst vorstellen, ein richtendes Ideal, ein richtungsgebendes Ziel, dieses Ziel der Vollendung muß in sich das Ziel einer idealen Gemeinschaft tragen, weil alles, was wir wertvoll finden im Leben, was besteht und bestehen bleibt, für ewig ein Produkt dieses Gemeinschaftsgefühles ist."[46]

Mit diesem Ziel ist es der Menschheit möglich, Werte für die Ewigkeit und für die Höherentwicklung der gesamten Menschheit zu schaffen.

---

44 A.Adler, Der Sinn des Lebens, a.a.O., S. 166.

45 A. Adler, Religion und Individualpsychologie, a.a.O., S. 72; vgl. ebenso S. 95.

46 A. Adler, Der Sinn des Lebens, a.a.O., S. 167.

Religion und Individualpsychologie sind sich damit im Ziel der Vollkommenheit der Menschheit einig. Insofern ist Alfred Adler gegenüber der Religion - wie auch gegenüber anderen Bewegungen mit derselben Zielsetzung - tolerant eingestellt.[47] Menschliches Leben erhält seinen Sinn, wenn es vom Ziel des Wohles der Menschheit geprägt ist; dieser weltanschauliche Charakter verbindet Religion[48] und Individualpsychologie.

Trotzdem hält Adler die Individualpsychologie gegenüber der Religion für überlegen: Während zwar für viele Menschen die "Gottbezogenheit" kräftiger, konkreter und mit stärkerer Gefühlsbezogenheit verbunden ist, bleibt jedoch der Individualpsychologie die Möglichkeit der wissenschaftlichen Durchdringung der Fragen der Menschheit. Erst sie aber kann zur tiefstmöglichen Erkenntnis der Zusammenhänge führen, so daß die Individualpsychologie zur "Erbin aller großen Men-

---

47 Vgl. A. Adler, a.a.O., S. 168; vgl. A. Adler, Religion und Individualpsychologie, a.a.O., S. 73; S. 70: "Wir finden, wenn wir nüchtern betrachten, die Verschiedenheit der Formgebung im Laufe der Zeit nicht wesentlich. Ob einer das höchste wirkende Ziel als Gottheit benennt, oder als Sozialismus, oder wie wir als reine Idee des Gemeinschaftsgefühls, oder andere in deutlicher Anlehnung an das Gemeinschaftsgefühl als Ideal-Ich, immer spiegelt sich darin das machthabende, Vollendung verheißende, gnadenspendende Ziel der Überwindung."

48 Mit Recht weist Adler darauf hin, daß Inhalt und Ziel religiösen Glaubens von ihren Ausprägungen und Erscheinungsformen zu unterscheiden sind: "Die Tatsache, daß sich ein immer größerer Teil der Menschheit gegen die Religion wehrt, stammt nicht aus dem ihr zugrunde liegenden Wesen; diese Gegenwehr stammt vielmehr aus Widersprüchen, die sich aus dem Wirken des Machtapparates der Religionen entgegen ihrem fundamentalem Wesen ergeben haben. Wohl auch aus dem nicht seltenen Mißbrauch zu Zwecken, die mit dem Wesen der Religion in Widerspruch stehen." A.a.O., S. 72.

schenbewegungen"[49] avanciert. Der religiöse Glaube erhält damit solange seine Berechtigung, bis er von der tiefstmöglichen Erkenntnis und dem aus ihr stammenden religiösen Gefühl abgelöst wird.[50]

2.3. Religion und die Heiligung der menschlichen Beziehungen

Aufgrund der Einigung des Menschen mit Gott wurden die in der menschlichen Natur und in der Struktur seines seelischen Apparates liegenden Möglichkeiten der Konkretisierung und Hingezogenheit zum Endziel der Vollkommenheit geheiligt; ebenfalls der potentielle seelische Anschluß an andere Menschen. Diese Heiligung der dem Menschen innewohnenden Möglichkeiten samt ihrer Entfaltung setzte zur Kräftigung den gesamten Denk- und Gefühlsapparat in Bewegung, so daß es zur Heiligung des Lebens, der zwischenmenschlichen Beziehungen und damit zur Liebe zum Nächsten kam.[51]

Eigentliche Urkraft für diese Entwicklung ist - so Adler - im Gemeinschaftsgefühl und Aufwärtsstreben im Verlauf der Evolution zu sehen.[52] Damit wird für Adler die bedeutendste Forderung der Religion die Verpflichtung zur Nächstenliebe.[53]

Sie trifft sich mit dem tiefsten Anliegen der Individualpsychologie, denn letzte Wirklichkeit für Adler ist der

---

49 A. Adler, a.a.O., S. 98.

50 Vgl. a.a.O., S. 72.

51 Vgl. a.a.O., S. 71.

52 Vgl. A. Adler, Der Sinn des Lebens, a.a.O., S. 165.

53 Vgl. A. Adler, zit. in: H.L. u. R.R. Ansbacher, a.a.O., S. 164 f.

Mensch. Weil der Mensch Mittelpunkt des Weltgeschehens ist, muß es auch die Aufgabe der Individualpsychologie sein, "ihn zum Mittelpunkt zu machen"[54]. Damit ist der Menschheit das, wenn auch unerreichbare, so doch im Verlauf der Entwicklung zu ständigem Aufstieg richtungsweisende Ziel gegeben: "das machthabende, Vollendung verheißende, gnadenspendende Ziel der Überwindung".[55]

Es ist deshalb die Aufgabe der Individualpsychologie, das subjektiv gesetzte, der persönlichen Lebenslinie entsprechende Ziel des einzelnen Menschen dahingehend zu korrigieren, daß es mit dem Ziel der Einbettung des Menschen in die Gemeinschaft übereinstimmt. Konkret zeigt sich das im Streben nach idealer Gemeinschaft.

Mit dieser Zielsetzung berührt Adler die unausweichliche Frage nach den Wertmaßstäben, die bestimmte Verhaltensweisen als gut oder böse, als hilfreich oder destruktiv, als ermutigend oder entmutigend einschätzbar werden lassen. Aus dem Blickwinkel der wissenschaftlichen Forschung bemüht er sich um Wertkategorien, die denen der christlichen Ethik ganz analog sind.

> "Die zahlreichen Ausführungen aus den Schriften der Bibel sind dankenswerte Bestätigungen für den tiefen Einblick erhabener Menschheitsführer in die Grundfesten menschlicher Wohlfahrt und drücken in imposanter Weise vieles aus, was die Individualpsychologie in bescheidener wissenschaftlicher Art dem Denken nahezubringen trachtet."[56]

Adlers Ethik läßt sich als "funktionale Ethik" charakterisieren, weil sie von der Frage nach der Zweckmäßigkeit

---

54 A. Adler, Religion und Individualpsychologie, a.a.O., S. 70.

55 Ebda.

56 A.a.O., S. 91; vgl. auch S. 98.

bestimmt ist. Eindeutig geht es Adler nicht um für den Menschen a priori verbindliche Gebote dogmatischer Art. Hiervon distanziert er sich immer wieder. Vielmehr wird Adlers ethische Frage nach Wertmaßstäben vom Kriterium der Gemeinschaftsdienlichkeit geleitet, d.h. Werte und ihre Maßstäbe ergeben sich deduktiv durch die Frage nach ihrer Zweckmäßigkeit für das Zusammenleben der Menschheit; eine im Prozeß der Evolution immer wieder neu zu stellende Frage, der es nicht um den Besitz der Wahrheit, sondern um das Streben nach ihr geht. Der Wahrheit[57] ist nur näherzukommen, sie zu erreichen ist dem menschlichen Vermögen jedoch unzugänglich.[58]

In der Konkretion zeigt sich dieses Streben in der tätigen Menschenliebe, durchdrungen von einem gut ausgebildeten Gemeinschaftsgefühl. An seinen Früchten, die "sub specie aeternitatis" gesehen werden müssen, wird sich dieses Verhalten messen lassen müssen. Erst von hierher wird das allen Menschen zugrunde liegende Gemeinschaftsgefühl leben-

---

57 Der von Adler des öfteren benutzte Ausdruck "absolute Wahrheit" ist - so Ansbacher - in positivistischem Sinn zu verstehen, d.h. im Sinne einer Arbeitshypothese, der so lange Gültigkeit zukommt, bis sie in Widerspruch zur wissenschaftlich überprüfbaren Realität gerät ("Wir sind nicht mit der absoluten Wahrheit gesegnet ...". A. Adler, Der Sinn des Lebens, a.a.O., S. 167). So ist beispielsweise das Gemeinschaftsgefühl eine absolute Wahrheit im oben erläuterten Sinn; vgl. H.L. u. R.R. Ansbacher, a.a.O., S. 136 Erläuterung.

58 Vgl. A. Adler, Der Sinn des Lebens, a.a.O., S. 167-169. Nachdrücklich betont Adler verschiedentlich, daß der Individualpsychologie nicht die Aufgabe und das Recht der moralischen Wertung über Verhaltensweisen zusteht - "Es ist nicht ihres Amtes, Lob und Tadel zu erteilen". (A. Adler, Religion und Individualpsychologie, a.a.O., S. 92). -, es ergibt sich jedoch eine merkwürdige Spannung, wenn dem menschlichen Verhalten Kriterien wie z.B. die Orientierung am Wohle der Allgemeinheit zugeordnet werden. In jedem Falle wird eine Wertung unumgänglich bleiben.

dig, weil es sich unter dem Blickwinkel der Ewigkeit als wertvoll für das Wohl der Menschheit erweist. Somit treffen sich Religion und Individualpsychologie im Hinblick auf ihre gleiche Zielsetzung auf der common sense-Ebene.[59]

> "Adler wertet die bestehenden Religionen so gut wie ausschließlich nach ihrem Vermögen, ihre Anhänger zu mehr Mitmenschlichkeit zu erziehen. Er ist sich bewußt, daß die Individualpsychologie 'manche verschüttete Position der christlichen Menschenführung wiederentdeckt' hat und dort, wo die Religionen ihren Einfluß verloren haben, eingesprungen ist, um 'das heilige Gut der Allmenschlichkeit zu schützen und zu fördern'."[60]

2.4. Bedenken gegen Religion

Adlers Kritik an der Religion läßt sich in dreifacher Hinsicht zusammenfassen.

2.4.1. Die Betonung der Emotionalität

"Es liegt im Wesen aller Religionen, den Gefühlsprozeß gegenüber allen anderen Ausdrucksbewegungen zu unterstreichen."[61] Dies hat zur Folge, daß emotionalen Vorgängen innerhalb des religiösen Glaubens und der religiösen Praxis eine besondere Beachtung geschenkt wird. Im Gegensatz zur Individualpsychologie, die das Verstehen stärker betont, geht es der Religion um die "Zerknirschung des Irrenden"[62]

---

59 Vgl. A. Adler, Religion und Individualpsychologie, a.a.O., S. 75, 83, 86. Diese Tatsache ermöglicht auch eine durchaus fruchtbare Begegnung und Ergänzung zwischen Seelsorge und säkularer Menschenführung; vgl. a.a.O., S. 96.

60 W. Metzger, Alfred Adler und die Religion, a.a.O., S. 243.

61 A. Adler, a.a.O., S. 90; vgl. S. 94.

62 A.a.O., S. 90.

respektive darum, "den Menschen durch Zerknirschung, Verzweiflung und wie die andern wenig freundlichen Ausdrücke heißen, zu läutern"[63]. Diese Vorgehensweise widerspricht jedoch der individualpsychologischen Auffassung einer wissenschaftlichen und kritischen Welterfassung. Auch der Theologe Jahn sieht diese Gefahr und warnt deshalb vor einer "Pädagogik des Ich-Zusammenbruchs mit dem Ziel einer vorzeitigen Entscheidung oder gar Bekehrung ... - etwa im Sinne der alten pietistischen Methode des 'Bußkrampfes'"[64].

2.4.2. Dogmatisierungstendenzen

Solange die Religion im Sinne der Gottesidee nach Vollkommenheit strebt, geht Adler mit ihr konform - allerdings unter der Bedingung der Ausklammerung religiöser Dogmen. Als Wissenschaft muß sich die Individualpsychologie gegen alle in starre Gesetze gefaßten Normen wehren. Während religiöse wie auch moralische Anschauungen "zwischen Tugend und Laster"[65] richten, grenzt sich die Individualpsychologie von einer Theologie ab, die die "Notwendigkeit von Satzungen"[66] fordert:

> "Der nach idealer Gestaltung strebende Mensch braucht ebensowenig weitere Satzungen als der Mensch beim Atmen. Er wird nie ein Fertiger sein, immer ein Suchender, aber immer abwägend mit den Mitteln seines Verstandes und dem anderer."[67]

Damit spricht sich Adler eindeutig gegen eine dogmatische

---

63 A. Adler, a.a.O., S. 94.

64 E. Jahn, in: A. Adler/E. Jahn, a.a.O., S. 56.

65 A. Adler, Der Sinn des Lebens, a.a.O., S. 167.

66 A. Adler, Religion und Individualpsychologie, a.a.O., S. 93.

67 A.a.O., S. 93 f.

Gesetzesfrömmigkeit aus.[68]

2.4.3. Unwissenschaftlichkeit

Es ist bereits verschiedentlich deutlich geworden, daß die wissenschaftliche Forschung und Überprüfbarkeit wichtigste Argumentationsbasis für die individualpsychologischen Erkenntnisse Adlers sind. Wissenschaft nimmt den Verstand ernst und erlaubt, mit kritischer Vernunft die Weltzusammenhänge zu erforschen. Zwar kann der religiöse Glaube im Ziel zur Erhaltung und Vervollkommnung der Menschheit mit dem Anliegen der Individualpsychologie übereinstimmen[69], er bleibt jedoch Vorstufe auf diesem Weg zum Ziel, weil ihm die wissenschaftliche Durchdringung fehlt. "Gott ist nicht wissenschaftlich erweisbar, er ist ein Geschenk des Glaubens."[70] Damit bietet der religiöse Glaube zwar ein - im Sinne der Individualpsychologie äußerst wichtiges - Ziel, ihm fehlt jedoch "der kausale Unterbau"[71].

---

68 H.L. u. R.R. Ansbacher weisen in ähnlichem Zusammenhang auf den Einfluß der "Philosophie des Als Ob" von Hans Vaihinger auf die Überlegungen Adlers hin. Vaihinger erklärt die psychologische Entstehung eines Dogmas mit der Neigung des Menschen, Hypothesen unerlaubterweise zu Dogmen zu machen, da der durch die Hypothese verursachte Spannungszustand zwischen Hoffnung auf Richtigkeit der Hypothese und tatsächlicher Wahrheit nicht ausgehalten wird; vgl. Ansbacher, a.a.O., S. 90 f., 97-99.
Im übrigen sei erwähnt, daß die paulinische Theologie jede dogmatisch-menschliche Gesetzlichkeit mit dem Verweis auf das Gesetz Christi ablehnt; vgl. 1. Kor. 9, 19-23.

69 Insofern erfährt er von Adler auch eine außer Frage stehende Wertschätzung!

70 A. Adler, a.a.O., S. 70.

71 Ebda.

"Der religiöse Glaube lebt und wird weiterleben, bis er durch diese tiefstmögliche Erkenntnis (der wissenschaftlichen Durchdringung, d.V.) und dem aus ihr stammenden religiösen Gefühl ersetzt ist."[72]

3. Zur Religionspsychologie Adlers

Zunächst bleibt festzuhalten, daß Adler im Gegensatz zu Freud, der jede Religion eng in die Strukturen neurotischer Zwangs- und Illusionsvorstellungen verwoben sah, einen völlig anderen Zugang zu religiösen Fragen gewählt hat. Er anerkennt die hilfreiche und richtungsweisende Funktion der Religion im Hinblick auf die Vervollkommnung der Menschheit. Religiöser Glaube ist damit eingebettet in das natürliche Streben des Menschen nach Vervollkommnung. Deshalb mißt Adler der Gottesidee für die Entwicklung der Menschheit auch eine hohe Bedeutung bei: Gott ist das Ziel der Vollkommenheitsidee.

Damit wird deutlich: Adler geht es nicht um die Frage nach Gott im theologischen Sinne; er bleibt "ein Geschenk des Glaubens".[73] Adler interessiert lediglich die Funktion der hilfreichen Idee, die der Vokabel "Gott" immanent ist. Gott ist für ihn also lediglich gedacht, aber nicht geglaubt. Auf dieser Ebene lassen sich dann auch Gott, Religion und Individualpsychologie in einer Linie nennen.

Der evangelische Theologe Jahn meint in der Auseinandersetzung mit Adler dazu:

"Hier ist die Frage: Idee, Ziel oder Wirklichkeit? nicht völlig geklärt. Für die christliche Deutung ist Gott weder Idee noch Ziel. Gott ist Wirklichkeit. Idee und Ziel lassen sich durch die

---

72 A. Adler, a.a.O., S. 72.

73 A.a.O., S. 70.

> Kraft des menschlichen Denkens bestimmen. Aber das Sein Gottes ist nicht an menschliche Denkvorgänge gebunden. Gott ist kein Denkergebnis. Gott ist überwältigende Wirklichkeit."[74]

Keilbach bezeichnet in diesem Zusammenhang den Charakter der zwar positiven Aussagen über Gott und Religion bestenfalls jedoch als "Nützlichkeitsaussagen", denn: die Beziehung zu einem transzendenten persönlichen Gott fehlt.[75] Sie aber ist Voraussetzung, zumindest des christlichen Glaubens.

Auch Metzger weist darauf hin, daß Gott für Adler kein real existentes, dem Menschen gegenüberstehendes Wesen ist. Der Adlersche Gott ist gedacht, aber nicht gegenwärtig, selbst nicht als unpersönlicher "Grund des Seins".

> "Die Auffassung von 'Gott' oder der 'Gottesidee' als bildlichem Ausdruck für einen ausgezeichneten Endzustand der Menschheit und zugleich als vorläufiger Ausdruck, der in dem Augenblick überflüssig wird, wo eine begrifflich schärfere Erfassung des gemeinten Sachverhalts gelingt, ist, theologisch gesehen, Atheismus; also genau das, was Sperber behauptet hat."[76]

Die Ebene der Adlerschen Betrachtungsweise bleibt anthropozentrisch, der Mensch muß zum Mittelpunkt der Welt werden. Hierbei soll die Religion helfen - nicht zuletzt deshalb, weil sie das Werk des Menschen ist. Diese Deutung verrät die Angst, daß dort, wo Gott zum Mittelpunkt der Erde wird, der Mensch von kausal wirkenden Kräften

---

74 E. Jahn, a.a.O., S. 99.

75 Vgl. Wilhelm Keilbach, Tiefenpsychologie und religiöses Erleben, in: Archiv für Religionspsychologie 9, 1967, S. 17.

76 W. Metzger, Alfred Adler und die Religion, a.a.O., S. 243.

unterdrückt und damit zur Marionette Gottes verurteilt wird - das perfekte Bild autoritärer Religion[77]. Die christliche Theologie muß die individualpsychologische Herausforderung dieses Gedankens mit dem Evangelium des Neuen Testamentes und einer Korrektur falscher Gottesbilder beantworten.

Sehr bewußt wendet sich Adler gegen die Freudsche Triebpsychologie, die, da voraussetzungslos und mechanistisch, als materialistische Anschauung letztendlich illusionär sei: sie kümmere sich zwar um den kausalen Unterbau, ihr fehle jedoch "das Leben bedeutende Ziel"[78], und damit sei sie richtungslos. Unter dem Gesichtspunkt der Finalität ist demgegenüber die Religion der Psychoanalyse weit überlegen. Mit Gott verheißt sie das Ziel der Vollkommenheit. Weil Gott aber wissenschaftlich nicht erweisbar ist, bleibt er ein Geschenk des Glaubens, dem damit wiederum der kausale Unterbau fehlt. Es ist nun Aufgabe der wissenschaftlichen Forschung, das als richtig erkannte Ziel sachlich fundiert und empirisch überprüfbar zu begründen, so daß es rational nachvollziehbar wird.

Adler grenzt sich aufgrund seiner anthropozentrischen Betrachtungsebene bewußt zu theologischen Fragestellungen respektive zu einer theologischen Anthropologie ab. Die Individualpsychologie darf ihren Kompetenzbereich nicht überschreiten. Sie ist als Wissenschaft dazu verpflichtet, nicht den Rahmen der Empirie zu verlassen. Ihre Aussagen müssen wissenschaftlichen Überprüfungen standhalten. Dann allerdings können sie in den verschiedensten Bereichen, wie z.B. der Religion und hier der Seelsorge, Anwendung

---

77 Vgl. Erich Fromm, Psychoanalyse und Religion, Gütersloh o.J., S. 41 ff.

78 A. Adler, a.a.O., S. 70.

finden. Deshalb geht es der Individualpsychologie lediglich um die Bezogenheit von Mensch und Erde.[79]
Zwar ist mit dieser wichtigen Überlegung der Kompetenzbereich von Psychologie und Theologie eindeutig abgesteckt, aber aufgrund der Prämissen einer einseitig verstandenen Wissenschaftlichkeit, die eine deutliche Nähe zur Freudschen Wissenschaftsgläubigkeit aufweist, führt die Diskussion nicht in die notwendige Tiefe der Auseinandersetzung. Das kann sie auch gar nicht, da der Adlersche Wissenschaftsbegriff eine Wertigkeit zugunsten wissenschaftlichen Denkens und damit der Individualpsychologie impliziert, die er der Theologie nicht zugesteht. Ihr bleibt der Bereich des religiösen Gefühls bzw. einer helfenden Idee, der allerdings kein Wirklichkeitswert zukommt, vorbehalten.

Diese Tatsache wertet die Religion zuungunsten der Individualpsychologie implizit ab.

> "Es scheint Augenblicke in seinem (Adlers, d.V.) Leben gegeben zu haben, in denen er davon träumte, daß seine Lehre, als die Erzieherin der Menschheit, und 'als die vom Gemeinschaftsgefühl postulierte Weltanschauung', irgendwann einmal die Nachfolge der gegenwärtig noch bei uns verbreiteten Religionen antreten werde."[80]

Religion und Individualpsychologie treffen sich nach Adler im zentralen Merkmal des Strebens nach idealer Gemeinschaft und damit dem gut ausgebildeten Gemeinschaftsgefühl des Menschen. Welche Merkmale, Komponenten und Symptome Adler dem gut ausgebildeten Gemeinschaftsgefühl zuschreibt, wird jedoch nur sehr zerstreut deutlich. Immer wieder wird das Gemeinschaftsgefühl mit dem zukünftigen Wohl der gesamten

---

79 Vgl. A.Adler, a.a.O., S. 86 und 96.

80 W. Metzger, Einführung, a.a.O., S. 19.

Menschheit in Verbindung gebracht, ohne daß dieser Gedanke in die Konkretion für den einzelnen Menschen, der zumeist ja nicht die gesamte Menschheit im Blickfeld seiner Überlegungen und Handlungen hat, geführt wird. Es kann nicht darum gehen, jedem Menschen in jeder Situation die Tragweite seines Handelns im Hinblick auf die gesamte Menschheit bewußt machen zu wollen. Wahrscheinlich ist von Adler etwas anderes intendiert:

> "nämlich daß die Hingabe an einen Nächsten oder an eine konkrete, gegebene Gemeinschaft nicht an Bedingungen über die besondere Art der Menschen geknüpft sein darf, die diese Gemeinschaft zusammensetzen, sondern grundsätzlich jedem Mitmenschen und jeder Gruppe gegenüber geübt wird, in die man vom Schicksal hineingestellt wurde. Hier ist das Neue Testament klarer."[81]

Maßstabsetzende Norm der Individualpsychologie für alle dem Wohl der Allgemeinheit verpflichteten Menschheitsbewegungen ist demnach das Vollkommenheitsstreben im Gemeinschaftsgefühl. Auch die Religion wird von Adler diesem Grundsatz untergeordnet und findet nur von hierher ihre Anerkennung. In Analogie zur psychoanalytischen Religionskritik Freuds, dessen Analyse immer wieder auf den Ödipuskomplex zurückgeführt werden kann, läßt sich der Skopus der Adlerschen Stellungnahme in dem Streben nach Vollkommenheit im echten Gemeinschaftsgefühl finden.

---

81 W. Metzger, Vorwort zu A. Adler, der Sinn des Lebens, a.a.O., S. 19.
Metzger weist weiterhin darauf hin, daß die Begriffe Gemeinschaft und Gemeinschaftsgefühl nicht selten nur unklar abgegrenzt benutzt werden, insbesondere entsteht der Eindruck, "das Gemeinschaftsgefühl (wird) zu einer Art Zauberstab oder deus ex machina erhoben, durch den nicht nur das friedliche Zusammenleben und das fruchtbare Zusammenarbeiten, sondern jegliche schöpferische Leistung erklärt werden soll, ohne daß dies überzeugend begründet wird." W. Metzger, a.a.O., S. 19.

4. Zusammenfassung

Adlers Einschätzung der Religion ist zunächst durchaus positiv: Gott als Konkretisierung der Idee der Vollkommenheit entspricht dem Denkansatz der individualpsychologischen Konzeption.

Damit aber schreibt Adler Gott keine jenseitig-konkrete Beschaffenheit, sondern ebenso wie Freud den Charakter einer Idee, einer Metapher zu. Sie ist zwar nützlich zu denken, wird von ihm aber nicht geglaubt. Während Freud jedoch gerade den inhaltlichen Anspruch der Glaubenslehre heftig als illusorisches und Mündigkeit verhinderndes Wunschdenken kritisiert, beschreibt Adler diesen eher anerkennend. Glaube zielt, wie auch die Individualpsychologie, auf ideale Gemeinschaft. In dem Akt des Denkens und Fühlens vermag der Mensch also einerseits seine Wunschvorstellungen nach Größe, Vollendung und Allmacht zu bewältigen und andererseits Erlösung von bedrückenden Spannungen und Minderwertigkeitsgefühlen zu erfahren. Diese Verbindung von Denken und Fühlen führt Adler aber nicht zur Überzeugung von der jenseitigen Realität Gottes, sondern charakterisiert diesen lediglich als bildhafte Idee. Damit fehlt das spezifisch religiöse Moment.[82] Diese Schlußfolgerung wird bestätigt von der Tatsache, daß Adler wie Freud die tiefstmögliche Erkenntnis menschlicher Lebenszusammenhänge der wissenschaftlichen Durchdringung vorbehält.

---

82 Es sei in diesem Zusammenhang auf die Bemühungen Fritz Künkels hingewiesen, den "Abriß einer religiösen Psychologie" zu entwickeln, die sich in weiten Teilen auf die Individualpsychologie Adlers beruft; vgl. Fritz Künkel, Ringen um Reife, Konstanz 1955.

Trotzdem kann festgehalten werden, daß der "freigeistige Menschenfreund"[83] Adler die helfende, weil kompensierende und Erlösung zusprechende Funktion der Religion anerkennt.

> "Die Individualpsychologie hat das Krankmachende aller Egozentrizität, die Heilkraft jedes aufrichtigen Gemeinschaftswillens mit voller Bestimmtheit erkannt und sich eben damit, vielleicht ohne es zu wissen und zu wollen, in die Nachbarschaft der Religion begeben."[84]

---

83 W. Metzger, Einführung, in: A. Adler/E. Jahn, a.a.O., S. 7.

84 Friedrich Schulze-Maizier, Individualpsychologie und Religion, in: Erwin Wexberg (Hrsg.), Handbuch der Individualpsychologie, Bd. 2, München 1926, S. 47.

III. ERICH FROMM

1. Biographischer Abriß

Kaum ein anderer der bekanntesten und einflußreichsten Psychoanalytiker Amerikas[1] hat sich so intensiv mit Religion und dem Stellenwert der religiösen Idee im menschlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Leben auseinandergesetzt wie Erich Fromm.

Am 23. März 1900 wird er in Frankfurt am Main als einziges Kind orthodox jüdischer Eltern geboren. Seinen Vater charakterisiert er als ängstlich und launisch, seine Mutter habe zu Verstimmungen geneigt[2], und sich selbst kennzeichnet er als "ein wahrscheinlich ziemlich unerträgliches neurotisches Kind".[3] Diese Beobachtung und verschiedene einschneidende Erfahrungen in der Jugend- und Reifezeit wecken in ihm den immer stärker werdenden Wunsch, den Gründen für menschliche Reaktionen und zwischenmenschliche Begegnungen nachzugehen.

Im Alter von zwölf Jahren erlebt er, daß eine auf ihn sehr anziehend wirkende 25jährige Freundin der Familie, eine Künstlerin, Selbstmord verübt, um mit ihrem kurz zuvor verstorbenen und überaus geliebten Vater zusammen begraben zu werden. Fromms spätere Freud-Studien werden von diesem Erlebnis stark beeinflußt.

Zwei Jahre später bricht der Erste Weltkrieg aus und erschüttert das Denken und Empfinden des Vierzehnjährigen zutiefst. Seine Vorstellungen über Frieden und Internationa-

---

1 Vgl. J.S. Glen, zit. in: Rainer Funk, Mut zum Menschen, Stuttgart 1978, S. 17.

2 Vgl. Erich Fromm, Jenseits der Illusionen, Konstanz 1967, S. 9.

3 E. Fromm, zit. in: R. Funk, a.a.O., S. 18.

lismus werden durch die Ereignisse der folgenden Jahre schweren Zweifeln und Fragen unterworfen. Fromm erkennt die Irrationalität der nationalistischen Argumentation und entdeckt die Doppelmoral eines illusionären Patriotismus. Erlebnisse mit Lehrern in der Schule, der Tod naher Verwandter und älterer Kameraden und die taktische Berichterstattung des Kriegsverlaufs machen ihn argwöhnisch.

Als 1918 der Krieg zu Ende geht, empfindet er sich als tief aufgewühlten jungen Menschen, der von der Frage bewegt ist, wie Krieg möglich sein kann. Welche Gründe sind für die Unvernünftigkeit des menschlichen Massenverhaltens anzuführen? Fromm ist zutiefst mißtrauisch gegenüber allen offiziellen Ideologien und Erklärungen, ja die Überzeugung wächst, an allem zweifeln zu müssen. Leidenschaftlich begehrt er nach Frieden und internationalem Verständnis.[4]

Die Sensibilität des jungen Fromm im Hinblick auf Leid und Ungerechtigkeit wird auf dem Hintergrund der Wertewelt seiner jüdischen Kindheit besonders verständlich. Das Lebensgefühl seines häuslichen Umfeldes läßt sich als "vorbürgerlich" charakterisieren.[5] Diese Beschreibung illustriert Fromm mit einer Erzählung über seinen Urgroßvater. Als Rabbiner betrieb er, um seinen Lebensunterhalt zu sichern, einen kleinen Laden in einer bayerischen Stadt. Das Angebot, etwas mehr Geld durch eine Reisetätigkeit zu verdienen, lehnte er ab, weil ihm zu viel Zeit für das Studium des Talmud verlorengegangen wäre. Lieber saß er in seinem Laden, las in der Schrift und war eher ärgerlich über die Störung durch einen Kunden, den er fragte, ob er

---

4 Vgl. E. Fromm, Jenseits der Illusionen, a.a.O., S. 15.

5 Vgl. R. Funk, Laudatio, in: E. Fromm, Ansprachen und Dokumente zur Verleihung des Kulturpreises der Stadt Dortmund, Dortmund 1979, S. 14.

das Gewünschte nicht auch in einem anderen Laden kaufen könne.[6]

Ähnlich ist das Verhalten des Vaters von Erich Fromm, der mit Obstweinen handelt. Geht es darum, das Geld für die ausgelieferten Waren einzutreiben, erweist sich seine kaufmännische Begabung als ausgesprochen schlecht. Und um die Gelegenheit zum Schriftstudium nicht zu verlieren, werden verlockende Angebote ausgeschlagen, die eine Verbesserung des Lebensstandards und der beruflichen Position bedeutet hätten.[7] Dieses Lebensgefühl ohne jegliches Profitstreben befähigt Fromm zeitlebens, dem kapitalistischen Zeitgeist entgegenzuwirken.[8]

Sowohl in der väterlichen als auch in der mütterlichen Verwandtschaft lassen sich zum Teil berühmte Talmud-Gelehrte und Rabbiner finden, und bis zu seinem 26. Lebensjahr erfährt Erich Fromm die tiefste Prägung durch den von seinen Eltern und ihm selbst praktizierten jüdischen Glauben. Besonders faszinieren ihn die prophetischen Schriften von Jesaja, Amos und Hosea wegen der Verheißung eines universalen Friedens und einer internationalen zwischenmenschlichen Harmonie.

In Fromm wächst der starke Wunsch, die engherzige Abgeschlossenheit und seelische Isolierung eines jüdischen Jungen innerhalb einer christlichen Umwelt zu überwinden.[9]

Bei Rabbi J. Horowitz lernt er als Jugendlicher den Talmud kennen; während seines Studiums wird er dann Schüler von

---

6 Vgl. R. Funk, Laudatio, a.a.O., S. 14 f.

7 Vgl. R. Funk, Erich Fromm - Ein Leben, unveröffentlichtes Manuskript 1979, S. 2.

8 Vgl. R. Funk, Laudatio, a.a.O., S. 15.

9 Vgl. E. Fromm, a.a.O., S. 11.

Salman B. Rabinkow, Nehemia Nobel und Ludwig Krause. Die Gedanken des sozialistischen Ansatzes von Rabinkow, der in der chassidischen Tradition verwurzelt war, und des mystischen von Nobel, dessen geistige Heimat die jüdische Mystik und die Ideen des westlichen Humanismus waren, sollen ganz maßgeblichen Einfluß auf das gesamte Denken und Schaffen Erich Fromms behalten.[10] Gleichzeitig macht er die Bekanntschaft mit den Lehren von Freud und Marx. In ihnen findet er Antworten auf seine Fragen nach der Art der Ausprägungen individueller und gesellschaftlicher Erscheinungen.

Sein hauptsächliches Interesse spitzt sich zu:

> "Ich wollte die Gesetze verstehen, die das Leben des Individuums und die Gesetze der Gesellschaft - das heißt der Menschen in ihrem gesellschaftlichen Dasein - beherrschen."[11]

In den Gedanken von Karl Marx erblickt er

> "den Schlüssel zum Verständnis der Geschichte und die Säkularisierung eines radikalen Humanismus, wie er in den messianischen Visionen alttestamentlicher Propheten ausgedrückt war".[12]

Das Interesse an der Psychoanalyse führt schließlich zu einer Ausbildung zum Psychoanalytiker, in deren Verlauf er sein religiöses Erbe neu interpretiert. Hierzu trägt ebenso seine gleichzeitige Auseinandersetzung mit dem

---

10 Siehe hierzu die von Fromm ausdrücklich hervorgehobene Stellungnahme: "Und doch sind meine Auffassungen aus ihrer Lehre erwachsen, und es ist meine feste Überzeugung, daß die Kontinuität zwischen ihrer Lehre und meinen eigenen Ansichten nirgends unterbrochen ist." Erich Fromm, Ihr werdet sein wie Gott, Reinbek 1981[3], S. 15.

11 E. Fromm, Jenseits der Illusionen, a.a.O., S. 15.

12 B. Landis und E.S. Tauber, zit. in: R. Funk, Mut zum Menschen, a.a.O., S. 19.

Buddhismus bei, der es ihm erlaubt, die religiösen Lehren und Gedanken nicht-theistisch zu deuten.

Die Folge ist der Bruch mit der Praxis des orthodoxen Judentums:

> "ein Bruch mit der Tradition, aber auch ein Schritt, der als innere Konsequenz einer Religiosität angesehen werden kann, die prophetische Ideologiekritik, sozialistisch gewendeten Messianismus und die mystische Erfahrung der Originalität des Menschlichen zu einem Urvertrauen in die Mündigkeit des Menschen verschmilzt".[13]

Hiermit ist der Skopus des Frommschen Menschenbildes gezeichnet: Es geht um das Verständnis des Menschen in seiner Totalität, in seiner Ganzheitlichkeit. Dies geschieht in der vollkommenen Hinwendung zum Humanen, in der Mobilisierung der dem Menschen innewohnenden Kräfte der Vernunft und Liebe. Denn: Der Mensch ist Urheber und Vollzieher seiner Geschichte, sein Menschsein verdankt er sich selbst.

Ausgangspunkt für diese Überlegungen ist Fromms Entdeckung der analytischen Sozialpsychologie. Fromm versucht, die dauerhafte Wahrheit in den Begriffen Freuds und der Theorie von Marx gegen die revisionsbedürftigen Annahmen abzugrenzen, um dann zu einer Synthese der beiden Denker zu gelangen.[14]

Karl Marx kam in seinen Überlegungen zu der epochemachenden Einsicht, daß das Selbstverständnis und das Verhalten des Menschen abhängt von der gesellschaftlichen Struktur, in der der Mensch lebt. Beide, also Mensch und Gesellschaft,

---

13 R. Funk, Erich Fromm - Ein Leben, a.a.O., S. 3.

14 Vgl. E. Fromm, Jenseits der Illusionen, a.a.O., S. 15 f.

werden dabei geprägt von den wirtschaftlichen Gegebenheiten und den Arbeitsverhältnissen. Zum anderen verschaffte Sigmund Freud den wissenschaftlichen Zugang zum Unbewußten und entdeckte die Abhängigkeit des menschlichen Verhaltens von unbewußten Charakterdispositionen.

Fromm bewegen in diesem Zusammenhang zwei Fragen:

1. Wie ist die Genese der Orientierung des Charakters zu erklären?
2. Inwiefern lassen sich die Ansätze von Marx und Freud miteinander verbinden?

Mit der ersten Frage ist zunächst die von Freud entwickelte Libido-Theorie angesprochen: Die Charakterbildungen eines Menschen entsprechen den Konflikten einer gestörten Entwicklungsphase in der Kindheit, d.h. der falschen oder ungenügenden Verarbeitung der libidinösen Triebe. Hier setzt Fromms Kritik an: Nicht die Libido oder die Phasen der Libido-Entwicklung entscheiden über den Charakter, vielmehr sind es die gesellschaftlichen und ökonomischen Verhältnisse, die über die Familie die Psyche des Kindes und damit auch die Libido-Entwicklung prägen.
Somit bestimmt also der Gesellschafts-Charakter den Charakter des einzelnen.

Mit dieser Überlegung lehnt Fromm die Libido-Theorie Freuds völlig ab,[15] gelangt so aber dazu, die Ansätze von Marx und Freud miteinander zu verknüpfen. Unbewußte Charakterorientierungen, die Ausdruck der sozio-ökonomischen Verhältnisse sind, disponieren das Verhalten des Menschen. Daß das gesellschaftliche Sein das Bewußtsein des Menschen

---

15 Dieser Gedankengang führt schließlich zum Bruch mit Max Horkheimer und Herbert Marcuse im Institut für Sozialforschung, die ihn als "Neo-Freudianischen Revisionisten" bezeichnen.
Vgl. R. Funk, Mut zum Menschen, a.a.O., S. 21.

bestimmt, ist seit Marx bekannt. Fromm kann jedoch mit seinem Denkansatz erklären, wie die Vermittlung des Prägungsprozesses zustande kommt. Denn: Der Charakter eines Menschen ist nicht unbegrenzt formbar - das zeigen die Einsichten der Psychoanalyse. Vielmehr kennt der Mensch existentielle Bedürfnisse, die den Ansprüchen von Gesellschaft und Wirtschaft entgegentreten können. Gerade sein Bewußtsein unterscheidet ihn ja von dem instinktgesteuerten Tier. Der Mensch hat beispielsweise das Bedürfnis, sich mit seiner Umwelt in Beziehung zu setzen, oder das unabdingbare Bedürfnis, die Frage nach dem Lebenssinn gedanklich zu bewältigen. Diese existentiellen Bedürfnisse kennen alle Menschen, und sie müssen darauf reagieren. Wie sie dies tun, hängt von ihrem Charakter ab, der wiederum - wie ausgeführt - Ausdruck der sozio-ökonomischen Verhältnisse ist.

Es läßt sich also festhalten, daß der Einfluß der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Kräfte begrenzt ist durch das Vorhandensein der existentiellen Bedürfnisse und der Notwendigkeit, auf sie zu reagieren. Somit sind der Mensch und sein Charakter nicht nur Spiegelbild äußerer Verhältnisse, sozio-ökonomischer Gesellschaftsstrukturen, sondern gleichzeitig abhängig von existentiellen Bedürfnissen, die auf seine Vernunftbegabung und sein Selbstbewußtsein zurückzuführen sind.

Gegen diese Bedürfnisse darf nun um der psychischen und physischen Gesundheit sowohl des einzelnen als auch der Gesellschaft willen nicht verstoßen werden. Die diesbezüglichen Gefahren zu analysieren und das Bild einer zukünftigen harmonischen Welt zu entwerfen, unternimmt das Werk

Fromms.[16]

2. Fromm und die Religion

Die psychologischen Gedanken Erich Fromms zur Religion weisen verschiedene Schwerpunkte auf, die sich im wesentlichen chronologisch einordnen lassen.
In den folgenden Ausführungen soll die inhaltliche Auseinandersetzung im Denken Fromms als Entwicklung sichtbar werden. Zum Nachvollzug dieser Gedanken ist auf Fromms religionspsychologische Arbeiten deshalb in zeitlicher Abfolge nach dem Erscheinen seiner Bücher und Aufsätze einzugehen.

2.1. Die Entwicklung des Christusdogmas

In den Jahren von 1925 bis 1929 absolviert Erich Fromm ein psychoanalytisches Training bei Dr. Landauer und Dr. Wittenberg in München, ab 1929 setzt er die Ausbildung zum Psychotherapeuten bei Hans Sachs und Theodor Reik am Berliner Psychoanalytischen Institut fort. Insbesondere von Theodor Reik und dessen religionspsychologischen Studien angeregt, verfaßt Fromm 1930 seine Arbeit über "Die Entwicklung des Christusdogmas".[17] Sie ist insofern von be-

---

16 Vgl. den zusammenfassenden Gedankengang von R. Funk, Erich Fromm - Ein Leben, a.a.O., S. I-III; vgl. auch R. Funk, Zu Erich Fromm - Leben und Werk, in: Wissenschaft und Weltbild, Wien 28. 1975, S. 155; weitere Informationen, die über den in dieser Arbeit interessierenden thematischen Rahmen hinausgehen, zu Biographie, Denken und Werk Fromms siehe u.a. in der bereits erwähnten Literatur; ebenso bei Gerard Chrzanowski, Das psychoanalytische Werk von Karen Horney, Harry Stack Sullivan und Erich Fromm, in: D. Eicke (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. III, Zürich 1977, S. 497-512.

17 E. Fromm, Die Entwicklung des Christusdogmas. Eine

sonderer Bedeutung, als er in ihr erstmals seine Methode der sozialpsychologischen Analyse religiöser Phänomene entwickelt und anwendet; eine Methode, die sich zum einen von der psychologisierenden Kulturanalyse Freuds, zum anderen aber auch von einer vulgär-marxistischen Basis-Überbau-Theorie distanziert.[18]

Fromms Zielvorstellung geht dahin, die gemeinsamen psychischen Haltungen gesellschaftlicher Gruppen aufgrund der Kenntnis ihrer jeweils eigenen Lebenssituation zu erklären[19]. Er bemüht sich zu zeigen, daß Ideen und Glaubensüberzeugungen nur aus den Menschen und ihren Schicksalen verstanden werden können, indem das Unbewußte, das wiederum geprägt ist von der äußeren Realität, analysiert wird, weil es die Bewußtseinsinhalte determiniert.[20]

2.1.1. Die soziale Funktion der Religion

Welche Funktion weist Fromm nun in der frühen Phase seines wissenschaftlichen Arbeitens der Religion zu?

Fortsetzung von Anmerkung 17

psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion, in: E. Fromm, Gesamtausgabe, Bd. 6, Stuttgart 1980, S. 11-68.

18 Vgl. R. Funk, Mut zum Menschen, a.a.O., S. 24.

19 Ausführlich beugt Fromm dem Vorwurf der Verallgemeinerung im Hinblick auf individuelle Schicksale vor, indem er betont, daß seine Art der sozialpsychologischen Untersuchung nur bedingt oder überhaupt nicht Einsicht in die Ganzheit der psychischen Struktur eines einzelnen Gruppenmitglieds geben kann. Dies ist erst bei weitgehender Kenntnis des individuellen Lebensschicksals möglich und damit Aufgabe der Personalpsychologie; vgl. E. Fromm, a.a.O., S. 14.

20 Vgl. a.a.O., S. 17.

Er sieht sie als Mittel zur sozialen Kontrolle. Religion ist der Ersatz für die reale Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse - dies ist ihre soziale Aufgabe.

Die Masse der Bevölkerung steht in einer infantilen psychischen Abhängigkeit den Herrschenden gegenüber. Diese Bindung wird noch von der Einteilung der Gesellschaft in Klassen vertieft. Sie ist analog zu dem von Freud bereits gezeigten Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem hilflosen Kind und seinem übermächtigen Vater.

Alle Menschen streben danach, ihre Bedürfnisse, sowohl die der elementaren Selbsterhaltung als auch die libidinösen Charakters, zu befriedigen. Das Eingebettetsein in gesellschaftliche Zusammenhänge ermöglicht dies jedoch nur bedingt. Weil die Produktivkräfte respektive die Ergebnisse menschlicher Arbeit nicht ausreichen, die kulturellen Bedürfnisse aller Mitglieder der Gesellschaft zu befriedigen, schließen sich die Stärksten zusammen und sorgen zunächst einmal für die maximale Befriedigung ihrer Bedürfnisse. Darüber hinaus gewähren sie dann den Beherrschten das Minimum an Befriedigung, das für ihr mitarbeitendes Funktionieren im gesellschaftlichen Produktionsprozeß notwendig ist.

Die Erfahrung von Hilflosigkeit und Schutzbedürftigkeit gegenüber der Natur läßt den Menschen einen Teil seiner Liebe, Angst und auch Abneigung sowohl auf die Repräsentanten der herrschenden Klasse als auch auf die Phantasiegestalt Gott übertragen. Weil er von ihnen Hilfe und Wegweisung erwartet, schreibt er ihnen Macht, Stärke und Weisheit zu, ist deshalb geneigt, kritiklos ihre Überzeugungen zu übernehmen und sichert sich durch Gefügigkeit und Ehrfurcht ihr Lob. Somit ist die Figur Gottes in den

Augen der Masse immer ein Verbündeter der Herrschenden, der aufgrund seiner Autorität gleichzeitig ihre gesellschaftliche Vormachtstellung stabilisiert.

Neben anderen komplizierten Maßnahmen zur Festigung dieses Abhängigkeitsverhältnisses dient als wesentlichstes Mittel die Religion. Mit ihr versucht die herrschende Klasse, sich selbst als Vater-Imago dem Unbewußten der beherrschten Klasse aufzunötigen.

Religion

> "hat die Aufgabe, die psychische Selbständigkeit der Masse zu verhindern, sie intellektuell einzuschüchtern, sie in die gesellschaftlich notwendige infantile Gefügigkeit den Herrschenden gegenüber zu bringen. Sie hat aber gleichzeitig noch eine wesentliche andere Funktion, sie soll nämlich den Massen ein gewisses Maß an Befriedigung bieten, das ihnen das Leben soweit erträglich macht, daß sie nicht den Umschlag von der Position des gehorsamen in die des aufrührerischen Sohnes vornehmen".[21]

Diese Aussage gibt Aufschluß über den Charakter der Befriedigung, die Religion zu geben vermag. Ihr geht es nicht um eine vollkommenere Erfüllung der Selbsterhaltungstriebe, sondern um die Bedürfnisbefriedigung der libidinösen Impulse. Diese vollzieht sich im wesentlichen in der Phantasie des zu Befriedigenden. Damit erhält Religion die Funktion der Entschädigung für real erlebten Triebverzicht, indem sie kollektive Phantasiebefriedigungen ermöglicht, ohne der herrschenden Klasse Schaden zuzufügen. Ihr illusionärer und narkotisierender Charakter wird als Realität erlebt, weil er von der Masse phantasiert wird.

---

21 E. Fromm, a.a.O., S. 22.

Neben der psychischen Konstitution entscheidet also auch die soziale Realität über Inhalt und Umfang der Phantasiebefriedigungen. In der sozialen Realität offenbart sich die Geschichte der Menschheit als Klassenrealität, indem sich herrschende und beherrschte Klasse gegenüberstehen. Diese Klassensituation bestimmt die Richtung der Triebbedürfnisse und Befriedigungen der Masse, weil sie erfordert, daß der Angehörige der beherrschten Klasse sich hinsichtlich der gesellschaftlichen Stabilität in einem zweckmäßigen psychischen Abhängigkeitsverhältnis zur herrschenden Klasse befindet.

> "Die Religion hat also eine dreifache Funktion: für alle Menschen die des Trostes für die allen vom Leben aufgezwungenen Versagungen, für die große Masse die der suggestiven Beeinflussung im Sinne ihres psychischen Abfindens mit ihrer Klassensituation und für die herrschende Klasse die der Entlastung vom Schuldgefühl gegenüber der Not der von ihr Unterdrückten."[22]

Die in Erich Fromms Arbeit zur Entwicklung des Christusdogmas einführenden und grundlegenden Prämissen machen deutlich, daß er sich zeitlebens um eine Synthese des Freudschen und Marxschen Gedankenguts bemüht hat.

Ganz klar sind die Parallelen zu den Ausführungen Freuds in "Totem und Tabu" und "Zukunft einer Illusion" angesprochen und zu erkennen. Ebenso wird auch der marxistische Ansatz aufgegriffen, den Bewußtseinszustand des Menschen - hier also sein religiöses Denken und Empfinden - aus seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit zu verstehen. Fromms Untersuchung über das Christusdogma widmet sich insbesondere diesem Gesichtspunkt.

---

22 E. Fromm, a.a.O., S. 24.

2.1.2. Das adoptianische Christusdogma

Entscheidend für den Hintergrund des Frommschen Christusdogmas ist die politische Situation zur Zeit Jesu. Sie war von starken Spannungen gekennzeichnet, besonders in wirtschaftlicher Hinsicht.

Als Teil des römischen Imperiums unterlag Palästina den Bedingungen der römischen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung. Ein großes, erwerbsloses Hungerproletariat lebte in den Städten, und die Landbevölkerung wurde durch enorme Steuerlast unterdrückt und verarmte zusehends. Diese beiden Gruppen bildeten die allerunterste gesellschaftliche Schicht, die voll Haß auf das mittelständische und einigermaßen existenzfähige Bürgertum blickte.

Über ihnen herrschte die zahlenmäßig geringe, aber mächtige und einflußreiche Oberschicht der feudalen priesterlichen und wirtschaftlichen Aristokratie. Zu ihnen gehörten auch die Sadduzäer. Die Pharisäer hingegen zählten zum mittleren Bürgertum. Sie hatten ihre Verbindungen sowohl zur wohlhabenden Oberschicht als auch zum Proletariat und beherrschten unter der Führung einer intellektuellen Schicht das Volk geistig.

Dies galt allerdings nicht für die allerunterste Schicht des Stadt- und Landproletariats. Sie führte ein Dasein, das außerhalb der geordneten jüdischen Gesellschaft anzusiedeln war. Sie folgte den Pharisäern nicht, verehrte sie nicht, sondern haßte sie und wurde deshalb von ihnen verachtet. Schließlich hatte sie nichts zu verlieren, denn tiefer konnte sie nicht sinken. In demselben Maße, in dem der römische Druck sie wirtschaftlich vernichtete und entwurzelte, wurden sie zum Träger von nationalen, sozialen und religiösen Befreiungsbewegungen, die sich in zwei Tendenzen zeigten: zum einen als politische Auf-

stands- und Befreiungsversuche, die sowohl gegen die eigene Aristokratie als auch gegen die Römer gerichtet waren, zum anderen als religiös-messianische Bewegungen.

Während sich nun das mittlere Bürgertum unter der römischen Führung der Pharisäer zur Versöhnung mit den Römern bereiterklärte, sammelte sich das städtische und bäuerliche Proletariat in der neuen Partei der Zeloten. Auf der politischen Ebene führte dies schließlich zum großen Volksaufstand gegen die Römer im Jahre 66, der mit dem Sieg der Römer und damit gleichzeitig der herrschenden jüdischen Schicht endete und den Tod hunderttausender jüdischer Bauern und Proletarier zur Folge hatte.

> "Je aussichtsloser der Kampf gegen Rom in der Ebene politischer Realität wird, je mehr das mittlere Bürgertum sich vom Kampf zurückzieht und zum Kompromiß mit Rom bereit ist, desto radikaler wird die proletarische Masse, desto mehr aber verlieren ihre revolutionären Tendenzen den politisch-realen Charakter und vollziehen sich in der Ebene von religiösen Phantasien und messianischen Schwärmereien."[23]

Hier liegt der Skopus in der Frommschen Argumentation und Beweisführung. Das Erlebnis politischer Ohnmacht, wirtschaftlicher Unterdrückung und die tiefe Sehnsucht nach Änderung der bestehenden Verhältnisse führten endlich dazu, den Hoffnungen der Leidenden in den Phantasien Ausdruck zu verleihen, wie es Johannes der Täufer und die apokalyptische Literatur als Vorläufer der christlichen Lehre vermochten. Himmelreich und Jüngstes Gericht, Erlösung und Verderben bündelten Hoffnung und Haß der leidenden Masse. Beides stand nebeneinander: die Hoffnung auf Änderung der Lage, die Sehnsucht nach einem "guten Vater" und

---

23 E. Fromm, a.a.O., S. 30.

der Haß gegen die Unterdrücker, gegen die Reichen und Herrschenden.

> "Es handelt sich um eine ambivalente Einstellung: Diese Menschen liebten einen phantasierten guten Vater, der ihnen helfen und sie erlösen sollte, und sie haßten den bösen Vater, der sie unterdrückte, quälte und verachtete."[24]

Die Verkündigung Jesu mit dem Schwerpunkt der eschatologischen Erwartung, der Nähe des Gottesreiches, faszinierte, weil sie die Verheißung für eine befriedigende, neue und bessere Welt gab und weil sie gerechten Lohn für das Verhalten in dieser Welt versprach. So konnten sich Hoffnung auf eine Änderung der trostlosen Lage und haßerfüllter Wunsch nach Strafe für die Herrscher und Unterdrücker miteinander verbinden.

Fromm bezeichnet die ersten Christen als Enthusiasten, die, gesellschaftlich und wirtschaftlich unterdrückt, von Hoffnung und Haß zusammengehalten waren.[25] Ihren Ausdruck fand die Wunschphantasie dieser Enthusiasten im urchristlichen Glauben und hier - so Fromm - speziell in der urchristlichen Phantasie von Jesus und seinem Verhältnis zum Vater-Gott. Nach der Vorstellung der Urgemeinde, so versucht Fromm nachzuweisen, ist Jesus unter den Menschen von Gott auserwählt, von ihm zum Messias und zum Sohn Gottes erhoben worden. Dieser Gedanke der Adoption bestimmt maßgeblich den Glauben der Urgemeinde, der sich in zwei Momenten von den traditionellen Messiasvorstellungen unterscheidet: zum einen in der Erhöhung als Sohn Gottes und zum anderen im Erleiden des Kreuzestodes.

---

24 E. Fromm, a.a.O., S. 33.

25 Vgl. a.a.O., S. 36.

Was verbirgt sich psychoanalytisch hinter der Phantasie vom sterbenden und dann zu Gott erhöhten Menschen Jesus?

Die adoptianische Vorstellung der Urgemeinde verrät nach Fromm Vater-Gott-feindliche Regungen - wie auch Reik meint.[26] Im bewußten Haß gegen die Reichen und Mächtigen schwingt unbewußt der Haß gegen den mit jenen verbündeten bösen Vater-Gott mit, der zuläßt, daß die Masse leidet und unterdrückt wird. Weil sie es jedoch nicht vermag, ihre Machtwünsche in der Realität durchzusetzen, befriedigt sie diese Wünsche in der Phantasie. Diese kann sich natürlich nicht bewußt gegen den allmächtigen und höchsten Vater-Gott richten, das "käme einer nur völlig ahistorisch vorstellbaren Revolution der Denkungsart gleich"[27], sie tut dies aber indirekt, indem sie einen Menschen an Gottes Seite setzt und zum Mitregenten macht. Damit verliert Gott-Vater seine väterliche Vorzugsstellung als Einziger und Unerreichbarer; die Masse identifiziert sich mit dem Menschen, der zu Gott wird und die eigenen Ödipuswünsche repräsentiert. "Der Glaube an die Erhebung eines Menschen zu Gott ist also der Ausdruck der unbewußt in der Phantasie vollzogenen Beseitigung des göttlichen Vaters."[28]

Die Gestalt des leidenden Heilands hat dabei dreifache Bedeutung: Zum einen ermöglicht das Leid die Identifikation.

---

26 Vgl. Theodor Reik, Dogma und Zwangsidee. Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1973, insbes. S. 44-88.

27 Klaus M. Kodalle, Unbehagen an Jesus, Olten 1978, S. 45.

28 E. Fromm, a.a.O., S. 40.
Kritisch bleibt einzuwenden, daß das Christentum jedoch in Jesus die Konkretion Gottes sieht. Dabei wird Gott durch Jesus nicht ersetzt, vielmehr hat Jesus eine Mittlerfunktion. In Jesus dokumentiert sich die menschliche Parallelisierung Gottes.

Jesus ist ein leidender Mensch wie sie auch. Zum anderen verschiebt der leidende Christus einen Teil der Todeswünsche gegen den Vater-Gott auf sich selbst. Und drittens: Die gläubigen Enthusiasten erleiden selbst den Kreuzestod und büßen damit für ihre unbewußten Todeswünsche gegen den Vater-Gott.

> "Indem man sich mit Jesus, weil er der leidende Mensch war, identifizieren konnte und identifizierte, war die Möglichkeit einer Gemeindebildung ohne Autoritäten, Statuten und Bürokratie gegeben, geeint durch die Gemeinsamkeit der Identifizierung mit dem leidenden und zu Gott erhobenen Jesus. Der urchristliche adoptianische Glaube war geboren aus der Masse, war Ausdruck ihrer revolutionären Tendenzen, bot eine Befriedigung für ihre stärkste Sehnsucht und hieraus erklärt sich, warum er mit so außerordentlicher Schnelligkeit zur Religion auch der heidnischen unterdrückten Massen (wenn auch bald nicht mehr allein) wurde."[29]

2.1.3. Das Christusdogma von der Wesensgleichheit

Diese ursprüngliche adoptianische Vorstellung der ersten Gläubigen änderte sich nun in dem Maße, in dem sich die wirtschaftliche Situation und die soziale Zusammensetzung der christlichen Gemeinde wandelte. Ein gravierender und alles umkehrender Dogmenwandel war die Folge. Jesus ist nicht mehr der zu Gott erhobene Mensch, sondern "wird der Sohn Gottes, der immer Gott war, vor aller Schöpfung existierte, eins mit Gott und doch von ihm zu unterscheiden".[30]

---

29 E. Fromm, a.a.O., S. 41.

30 A.a.O., S. 42.

Diesem homo-ousianischen Dogma kommt eine völlig neue soziale Bedeutung zu.

Infolge der expansiven Missionstätigkeit der ersten Christen, die sich intensiv auch an die Heiden wandte, änderte sich die soziale Struktur der christlichen Gemeinde. Zu ihr gehörten nicht mehr nur Leute der untersten Volksschicht, sondern es kamen Wohlhabende und Gebildete der mittleren und höheren Bevölkerungsschichten hinzu, insbesondere des römischen Imperiums, und hier vor allem Frauen der vornehmen Stände und Kaufleute. Schließlich umfaßte die christliche Gemeinde am Ende des zweiten Jahrhunderts Angehörige aller Nationen des römischen Kaiserreiches und aller sozialen Stände.

Die allgemeine wirtschaftliche und politische Situation des römischen Imperiums war durch ein feudales Klassensystem, an dessen Spitze der göttliche Kaiser stand, hierarchisch mit zahllosen Abhängigkeiten festgefügt. Die Stabilität des Systems wurde von oben geregelt, und dabei achtete man darauf, der Masse das Abfinden mit ihrer Situation zu erleichtern. Genau an dieser Stelle lag auch die herausragende Bedeutung der soziologischen Funktion der christlichen Religion, die unter Konstantin Staatsreligion wurde. Dazu allerdings verschob sich zunächst der inhaltliche Schwerpunkt der urchristlichen Glaubensüberzeugungen.

Stand ursprünglich die eschatologische Naherwartung einer neuen und besseren Welt im Vordergrund aller Hoffnungen, so verlagerte sich das Blickfeld nach und nach von der Zukunft auf die Geschichte. Mit dem Kommen Jesu war das Entscheidende schon geschehen.

> "Die Erscheinung Jesu hatte das Wunder schon bedeutet. Die wirkliche, geschichtliche Welt

> brauchte sich nicht mehr zu ändern, äußerlich konnte alles bleiben, wie es war, Staat, Gesellschaft, Recht, Wirtschaft, denn das Heil war ein Innerliches, Geistiges, Unhistorisches, Individuelles geworden, garantiert durch den Glauben an Jesus. Die Hoffnung auf die reale historische Erlösung ist ersetzt durch den Glauben an die schon vollzogene geistige, individuelle."[31]

Fromm folgert weiter: Damit wurde das Christentum, das ursprünglich eine Religion der Unterdrückten war, zu einer Religion der Herrschenden. Die Erwartung auf das kurz bevorstehende Gericht und den Anbruch des neuen Zeitalters verschob sich zum Glauben an die bereits vollzogene Erlösung. Das Postulat reinen sittlichen Lebens wandelte sich zur Gewissensbefriedigung durch kirchliche Gnadenmittel, der Haß gegenüber dem Staat wurde zum Bündnis mit ihm, die Bruderschaft ohne Hierarchie und Bürokratie wurde zur Kirche mit ihrem priesterlichen Machtapparat.

Mit dieser fortschreitenden Entwicklung der Kirche ging die Wandlung von der adoptianischen Lehre zur pneumatischen, homo-ousianischen Hand in Hand. Das Christentum sicherte die politische Anpassung der Masse für das absolutistische System des römischen Kaiserreiches. Dies war seine neue soziale Funktion.

Damit wurde gleichzeitig das unbewußte Ödipus-Verbrechen ausgemerzt. Wenn sich Gott zu den Menschen herabläßt, dann bleibt der Vater-Gott in seiner einen und unerreichbaren Stellung unangetastet. Und weil Jesus immer schon ein Bestandteil Gottes war, wie die trinitarische Formel sagt, wird er selber Gott, ohne ihn zu stürzen.

---

31 E. Fromm, a.a.O., S. 47.

Auch hier kommt dem Wesensmoment "Kreuzigung" wieder eine zentrale Bedeutung zu, die das Christentum dem Kaiserkult überlegen macht. Mit dem Glauben an den gekreuzigten Sohn Gottes besteht für die leidende und gedrückte Masse wieder die Möglichkeit der Identifikation, diesmal allerdings nicht als Ausdruck einer vaterfeindlichen Entthronungsphantasie, sondern - im Gegenteil - als Chance, um an der Liebe und Gnade Gottes teilzuhaben. Die aktive Vaterfeindschaft wird zur passiven Unterordnung umgewandelt, die es möglich macht, Gott zu lieben und dabei gleichzeitig sich von ihm lieben zu lassen. Diese veränderte seelische Einstellung war - so Fromm - das Ergebnis der endgültigen Niederlage der unterdrückten Klasse.

Es bleibt nun die Frage nach dem Verbleib des Aggressionspotentials der beherrschten Masse, deren reale Not sich ja nicht geändert hatte. Die Lösung lag in einer Rückführung der Aggressionsenergie auf die eigene Person. Die Identifikation mit dem leidenden und gekreuzigten Jesus bot die Möglichkeit der christologischen Hervorhebung der Selbstvernichtung des Sohnes - als masochistisch verstandenes Selbstopfer - mit dem Ziel, die ursprünglich gegen den Vater-Gott gerichteten Aggressionen nun gegen die eigene Person zu wenden.

Fromm behauptet nun, daß die katholische Kirche es verstanden habe, diesen Prozeß der Verwandlung in meisterhafter Weise zu beschleunigen und zu stärken, indem sie das Schuldgefühl der Masse bis zu einem nahezu unerträglichen Maximum steigerte. Sie erreichte ein doppeltes: Zum einen half sie, die Vorwürfe und Aggressionen gegen die herrschende Klasse von dieser gegen die Personen der leidenden Masse zurückzuwenden, und zum anderen konnte sie sich der leidenden Masse als guter und liebender Vater darbieten, indem ihre

Priester Verzeihung und Entsühnung gewährten.[32]

Damit vermochte die Kirche bzw. die herrschende Klasse einerseits, die Aggression der Masse ungefährlich abzulenken, und andererseits, sich die Abhängigkeit, Dankbarkeit und Liebe dieser zu sichern. Gleichzeitig aber entlastete die Vorstellung vom leidenden Jesus auch sie selbst von den Schuldgefühlen gegenüber der von ihnen ausgebeuteten und unterdrückten leidenden Masse.[33]

Psychoanalytisch läßt das veränderte Christusdogma noch etwas anderes erkennen. Die homo-ousianische Identitätsformel nimmt die Situation des Kindes im Mutterleib auf. Einerseits sind Mutter und Kind zwei Wesen, andererseits jedoch zugleich nur eins. Von diesem unbewußten Sinn geht die eigentliche faszinierende Wirkung des zentralen christlichen Dogmas aus. "Der strenge, mächtige Vater ist zur bergenden und schützenden Mutter geworden, der einst aufrührerische, dann leidende und passive Sohn zum kleinen Kinde."[34] So wird die Mutter Gottes mit dem Kind zur beherrschenden Figur des mittelalterlichen Christentums und dokumentiert damit die Regression in eine passiv-infantile Haltung. Sie spiegelt die seelische Verfassung der Masse in ihrer "oralen Abhängigkeit" von den Herrschenden wider. Erst der Protestantismus läßt das Moment der Aktivität der Masse aufleben, indem er auf den Vater-Gott zurückgreift.

Die Darstellung der Frommschen Gedanken zeigt, wie stark dieser in seinem Frühwerk der Freudschen Sicht religiöser Phänomene verpflichtet ist. Religiöse Vorstellungen haben ihren Ursprung in Phantasiebefriedigungen, die libidinöser Natur sind. Einen eigenständigen Anspruch eines Bedürfnis-

---

32 Vgl. E. Fromm, a.a.O., S. 51.

33 Vgl. ebda.

34 A.a.O., S. 52.

ses nach Religion gesteht Erich Fromm dem Individuum in dieser Phase seines Schaffens noch nicht zu. Vielmehr bleibt Religion Narkotikum und überflüssig werdende Illusion. Ihr kommt keine wirkliche Eigenständigkeit zu, und deshalb kann sie in ihren Erscheinungen ganz auf die ökonomischen und sozialen Verhältnisse reduziert werden. Der Religionsbegriff Fromms bleibt völlig reduktionistisch[35] und ähnelt damit ganz dem Sigmund Freuds.[36]

2.2. Religion und ihre psychoanalytische Bedeutung

Der Grundgedanke Fromms in seinen Ausführungen zur "Entwicklung des Christusdogmas" läßt sich dahingehend zusammenfassen, daß das ursprüngliche Freiheitsstreben der unterdrückten und ausgebeuteten Masse, das seine Anerkennung in der urchristlichen Identifikation mit Jesus fand, nach einer langen Phase der Umwandlung in autoritäre Theologie und Praxis der katholischen Kirche für diese Masse wieder zurückgewonnen und ihr real zugemutet werden muß.

In diesem Zusammenhang kann man auch Fromms Überlegungen sehen, die er zwanzig Jahre später in seinem Buch "Psychoanalyse und Religion"[37] entwickelt. Seine humanistische Religion ist ganz dem Menschen und der Entfaltung seiner

---

35 Vgl. R. Funk, Mut zum Menschen, a.a.O., S. 137 f.

36 Eingedenk der zu Beginn bereits aufgezeigten Erweiterung des Frommschen Blickwinkels auf die Analyse des ökonomisch-sozialen Umfelds. Greinacher betont deshalb auch Fromms "pointierte marxistische Religionskritik - Religion vor allem als Mittel zur Beherrschung von Menschen" zu sehen; Norbert Greinacher, Erich Fromm, in: W. Schmidt (Hrsg.), Die Religion der Religionskritik, München 1972, S. 32.

37 E. Fromm, Psychoanalyse und Religion, Gütersloh 1981[6].

ihm innewohnenden Kräfte der Vernunft und Liebe verpflichtet. Allerdings weist Erich Fromm der Religion nun einen anderen Stellenwert im Gesamtzusammenhang des menschlichen Lebens zu. Damit distanziert er sich deutlich vom Standpunkt Sigmund Freuds.[38]

2.2.1. Das Bedürfnis nach religiöser Erfahrung

Der Mensch ist nach Fromm ein Widerspruchswesen, das "sich in einem Zustand ständiger und unvermeidlicher Unausgeglichenheit"[39] befindet. Das Bewußtsein seiner selbst, seine Vernunftbegabung und sein Vorstellungsvermögen lassen ihn die eigene Ohnmacht und die Grenzen der Existenz erkennen. Sein voraussehbarer Tod zeigt ihm die Dichotomie der eigenen Existenz.

Als Teil der Natur hat er als einziges Lebewesen die Möglichkeit, diese zu transzendieren und damit gleichzeitig von ihr abgeteilt zu sein. Seine Vernunftbegabung hat ihn dem Zustand der Harmonie mit der Natur entrissen, und diese Spannung zwingt ihn, unentwegt neue Lösungen zur Verminderung dieser Spannung zu suchen. Da er das Paradies - das Einssein mit der Natur - verloren hat, wurde er zum ewigen Wanderer.[40] Er muß die Lücken seines Wissens mit Antworten füllen und sich über den Sinn der Existenz selbst Rechen-

---

38 Diese Tatsache läßt deshalb die Feststellung Greinachers, in Fromms Analyse trete nun die Freudsche Kritik, Religion als Illusion und kollektive Kindheitsneurose der Menschheit zu sehen, in den Vordergrund, nicht überzeugend erscheinen. Diese Beobachtung ließe sich wohl zum Teil mit Bezug auf Fromms Ausführungen zur autoritären Religion rechtfertigen, sie berücksichtigt allerdings nicht seine Gedanken zum Bedürfnis nach religiöser Erfahrung und dann insbesondere zur humanistischen Religion; vgl. N. Greinacher, E. Fromm, a.a.O., S. 32.

39 E. Fromm, a.a.O., S. 30.

40 Vgl. ebda.

schaft geben. Dieser Widerspruch der eigenen Existenz zwingt ihn dazu, unablässig vorwärts zu schreiten und mit andauernder Anstrengung Unbekanntes zu bewältigen und zu erkennen.

Diese ungeheure Spannung und Disharmonie erzeugen im Menschen Bedürfnisse, die den drängenden Wunsch nach Wiederherstellung von Einheit und Gleichgewicht zwischen sich und der übrigen Natur bewirken. Das hat zur Folge, daß der Mensch ein Weltbild konstruiert, das ihm als Bezugsrahmen dient. Dieses beantwortet ihm dann zum einen auf der intellektuellen Ebene die Widersprüche seiner Existenz, läßt ihn zum anderen aber auch auf der emotionalen und aktiven Ebene durch Hingabe an ein Ziel, eine Idee oder an eine transzendierende Macht Einheit und Einssein auf allen Ebenen seines Seins erfahren. Ein solches System der Orientierung und Hingabe entspricht dem Bedürfnis des Menschen nach Ganzheit im Lebensvollzug und ist ein wesentlicher Bestandteil des menschlichen Daseins. Dies ist die Funktion der Religion. Für Fromm ist "darunter jedes System des Denkens und Tuns" zu verstehen, "das von einer Gruppe geteilt wird und dem Individuum einen Rahmen der Orientierung und ein Objekt der Hingabe bietet".[41]

Mit dieser Herleitung und Begriffsbestimmung erhält Religion eine Eigenständigkeit, wie sie sie vorher nicht hatte. Sie bleibt zwar funktionalisiert, wird nun aber, weil sie von der Wesensbestimmung des Menschen abgeleitet wird, notwendig. Das religiöse Bedürfnis ist damit ein tief verwurzeltes und unverzichtbares Bedürfnis der menschlichen Existenz.

---

41 E. Fromm, a.a.O., S. 28.

Mit der Feststellung, Religion als Reaktion auf ein existentielles menschliches Bedürfnis zu sehen, ist gleichzeitig auch die religionskritische Fragestellung von Fromm neu formuliert. Es geht nun nicht mehr um die Frage, ob Religion oder ob nicht - hier geht Fromm eindeutig über den Freudschen Illusionsgedanken hinaus -, vielmehr bleibt zu fragen, welche Art von Religion der Bedürfnisstruktur des Menschen am ehesten gerecht wird.

Die qualitative Bewertung entscheidet sich daran, ob sie die Entwicklung des Menschen im Sinne der Entfaltung seiner spezifisch menschlichen Kräfte lähmt oder fördert. Hier sieht Fromm die Alternative zwischen autoritärer und humanistischer Religion.[42] Mit dieser typischen Charakterisierung ist nach Fromm auf die wichtigste Unterscheidung, die sich sowohl durch theistische als auch durch nichttheistische Religionen zieht, aufmerksam gemacht. Die Entscheidung für diese Alternative liegt letztlich im Frommschen Denkansatz eines nicht-theistischen Humanismus begründet, dem es im letzten nur um den Menschen geht. Diese Sichtweise hat insbesondere Einfluß auf jede Diskussion der Gottesvorstellung.

2.2.2. Autoritäre Religion

Zunächst aber ist auf den Gegensatz zwischen autoritärer und humanistischer Religion einzugehen.

Welche Wesensmerkmale, welches Prinzip weist autoritäre Religion auf?

---

42 Die bisweilen erfolgte Übersetzung von humanistic religion in "humanitäre Religion" (z.B. bei N. Greinacher, a.a.O., S. 34) ist falsch; vgl. R. Funk, Mut zum Menschen, a.a.O., S. 140, Anm. 96.

Für Fromm ist die Definition von Religion im Oxford Dictionary eine treffende Charakterisierung autoritärer Religion. Danach ist Religion

> "die Anerkennung einer höheren, unsichtbaren Macht von seiten des Menschen; einer Macht, die über sein Schicksal bestimmt und Anspruch auf Gehorsam, Verehrung und Anbetung hat".[43]

Autoritäre Religion fordert also die Anerkennung einer höheren Macht, die jenseits des Menschen existiert und Herrschaft über diesen ausübt. Deshalb steht ihr ein Anspruch auf Verehrung, Gehorsam und Anbetung zu.

Diese Forderung nach Anerkennung legitimiert sich also nicht

> "in den sittlichen Eigenschaften der Gottheit (...), nicht in ihrer Liebe und Gerechtigkeit, sondern in der Tatsache, daß ihr die Herrschaft, also die Macht über den Menschen zusteht. Weiterhin bedeutet das, daß die höhere Macht ein Recht hat, den Menschen zu zwingen, sie anzubeten, und daß Mangel an Verehrung und Gehorsam Sünde bedeuten. Das wesentliche Element autoritärer Religion und autoritärer religiöser Erfahrung ist die Unterwerfung unter eine Macht jenseits des Menschen."[44]

Damit ist ihre Haupttugend der Gehorsam, während der Ungehorsam zur Kardinalsünde wird. Erst in der vollkommenen Auslieferung und Unterwerfung unter die Allmacht und Allwissenheit der Gnade und Hilfe spendenden Gottheit, sichert sich der Mensch Stärke und entgeht dem Gefühl des Alleinseins und der Begrenztheit. Er verliert mit dieser Unterwerfung völlig seine Unabhängigkeit und Integrität, erhält dafür jedoch das Empfinden, von einer Macht beschützt zu

---

43 Oxford Dictionary, zit. in: E. Fromm, a.a.O., S. 41 f.

44 E. Fromm, a.a.O., S. 42.

sein, die in ihm Ehrfurcht erweckt und von der er ein Teil wird. Kennzeichen autoritärer Religion ist die Verachtung der eigenen Kräfte und Fähigkeiten und die Unterwerfung des Denkens aus dem Gefühl eigener Nichtigkeit. Gott ist das Symbol von Macht, Stärke und Überlegenheit, während der Mensch im Angesicht Gottes vollkommen ohnmächtig bleibt.

Die Calvinsche Theologie ist für Fromm der Prototyp dieses Denkens, aber auch bestimmte jüdische und christliche Strömungen, insbesondere im Mittelalter, sind Beispiele autoritärer Religion. Ebenso läßt sich diese auch in säkularisierter Form finden, wenn beispielsweise Staat, Führer, Rasse oder sozialistisches Vaterland zum Gegenstand der Anbetung werden. Die westliche Gesellschaft erlebt momentan als moderne Form des Götzendienstes die Anbetung von Macht, Erfolg und Autorität des Marktes.

2.2.3. Humanistische Religion

Demgegenüber geht es der humanistischen Religion um den Menschen und seine ihm innewohnende Stärke.

> "Der Mensch muß seine Kraft der Vernunft entwickeln, um sich selbst, seine Beziehung zum Mitmenschen und seine Stellung im Universum zu verstehen. Er muß die Wahrheit erkennen, sowohl hinsichtlich seiner Grenzen als auch seiner Möglichkeiten. Er muß seine Kräfte der Liebe für andere, aber auch für sich selbst, zum Wachsen bringen und muß die Solidarität mit allen lebenden Wesen erfahren. Er braucht Prinzipien und Normen, die ihn zu diesem Ziele führen. Religiöse Erfahrung bei dieser Art von Religion heißt Erfahrung des Einsseins mit dem All, gegründet auf der Bezogenheit zur Welt, wie sie jemand in Denken und Liebe erfaßt."[45]

---

45 E. Fromm, a.a.O., S. 44.

Mit diesem Denkansatz rückt Fromm die Selbstverwirklichung des Menschen als höchste Tugend in den Mittelpunkt aller Bestrebungen. Ziel der humanistischen Religion ist die volle Entfaltung der menschlichen Stärke im Gegensatz zum Empfinden äußerster Ohnmacht bzw. zum gehorsamen Funktionieren in Abhängigkeit von einer fremden Macht, wie es der autoritären Religion eigen ist. Die eigene Erfahrung im Denken und Fühlen gibt der Überzeugung Sicherheit, nicht jedoch das Annehmen von Lehrsätzen aufgrund von Autoritätsgläubigkeit.

Diese Sicht des Menschen und der humanistischen Religion schließt eine ganz spezifische Gottesvorstellung Erich Fromms mit ein. Es wird ein eigener Theismus-Begriff[46] geschaffen:

> "Insofern humanistische Religionen theistisch sind, ist Gott das Symbol für des Menschen eigene Kräfte, die er in seinem Leben zu verwirklichen sucht, und nicht ein Symbol für Gewalt und Herrschaft, also für Macht über den Menschen."[47]

Knapper ausgedrückt, "Gott ist nicht ein Symbol der Macht über den Menschen, sondern der eigenen Kräfte des Menschen".[48] Damit symbolisiert Gott in der humanistischen Religion das Bild des höheren Selbst des Menschen, seine erstrebenswerte Potentialität. In der autoritären Religion hingegen bleibt Gott der alleinige Besitzer der ursprüng-

---

46 Vgl. hierzu die ausführliche Darstellung der Frommschen Interpretation der Geschichte des Gottesbegriffs in: E. Fromm, Ihr werdet sein wie Gott, Reinbek 1981³; vgl. ebenso Kapitelabschnitt 2.3., insbesondere 2.3.1. zu E. Fromm.

47 E. Fromm, Psychoanalyse und Religion, a.a.O., S. 44.

48 A.a.O., S. 55.

lich dem Menschen gehörenden Kräfte der Vernunft und Liebe.[49]

> "Beispiele humanistischer Religionen sind der Frühbuddhismus, der Taoismus, die Lehren Jesajas, Jesu, Sokrates', Spinozas, gewisse Strömungen in jüdischen und christlichen Religionen (besonders mystische), die Religion der Vernunft in der Französischen Revolution."[50]

Allen genannten Beispielen ist gemeinsam, daß sie in Opposition zu einer vorherrschenden Strömung stehen, sich immer aus dem Gegensatz heraus formulieren und damit in Kontrast zum Etablierten treten.

2.2.4. Analyse der Dynamik religiöser Erscheinungen

Die psychoanalytische Deutung der Dynamik humanistischer und autoritärer Religion erhellt folgende Zusammenhänge.

Gott als höchstes Symbol für die dem Menschen eigenen Kräfte führt in der humanistischen Religion den Menschen seiner wahren Wesensbestimmung und Identität zu. Der Mensch findet zu sich selbst.

Das Gegenteil jedoch geschieht in der autoritären Religion. Das Beste, was der Mensch hat, projiziert er auf Gott und schwächt damit gleichzeitig sich selbst. Während Gott immer vollkommener wird, wird der Mensch immer unvollkommener, alle Kräfte sind übertragen auf Gott. Damit sind sie vom Menschen losgelöst, und er ist schließlich sich selbst entfremdet. So wie die Wunschvorstellungen der leidenden und unterdrückten Masse des jüdischen Volkes zur Identifikation mit Jesus führten, so überträgt der Mensch

---

49 Zur theologischen Auseinandersetzung vgl. Kapitelabschnitt 3.2. zu E. Fromm.

50 E. Fromm, Psychoanalyse und Religion, a.a.O., S. 44.

mit dem Mechanismus der Projektion seine eigenen Kräfte der Vernunft und Liebe auf Gott und bringt sich damit in ein sklavisches Abhängigkeitsverhältnis. Der Weg zu sich selbst geht nur noch durch Gott, der Gnade gewährt, wenn der Mensch das eigene Unvermögen eingesteht. Je mehr er Gott preist, desto stärker wird er sich seiner Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit bewußt, desto mehr wiederum preist er Gott, und desto weniger kann er zu sich und seinen Fähigkeiten zurückfinden. "Er wird ein Wesen ohne Glauben an seinen Mitmenschen oder an sich selbst, ohne Erfahrung seiner eigenen Liebeskraft und seines eigenen Vernunftvermögens."[51]

Dieses tiefe Erlebnis seines Unvermögens hängt maßgeblich mit seiner gesellschaftlich geprägten Charakterstruktur zusammen. Dort, wo die gesellschaftliche Macht in den Händen einer Minorität liegt, die die Masse unterdrückt, wird diese Erfahrung der Furcht, Unfähigkeit und Abhängigkeit zu einer ebensolchen religiösen Erfahrung autoritärer Natur führen.

Ist es dem Individuum jedoch möglich, sich frei und für das eigene Schicksal verantwortlich zu fühlen, oder kämpft es für seine Freiheit und Unabhängigkeit innerhalb einer Minorität, wird religiöse Erfahrung humanistischer Art möglich. Beispiele aus der Religionsgeschichte liefern den Beweis für diese Wechselbeziehung.

So ist nach Fromm der wahre Sündenfall des Menschen die Entfremdung von sich selbst, die Unterwerfung unter eine fremde Macht, selbst wenn sie als Verehrung Gottes getarnt ist. Denn immer dort, wo Religion mit weltlicher Macht paktiert, muß sie zwangsläufig autoritären Charakter anneh-

---

51 E. Fromm, a.a.O., S. 57.

men. Zwei Trugschlüsse entstammen ihrem Geist, mit denen sie sich als theistische Religion rechtfertigt:

1. Der Mensch ist abhängig von Kräften, die außerhalb seiner selbst liegen, wie z.B. Alter, Krankheit und Tod. Diese Erkenntnis der Begrenztheit der menschlichen Macht ist ein Kennzeichen von Weisheit und Reife. Führt diese Einsicht jedoch dazu, sich der Abhängigkeit hinzugeben und die Mächte, von denen man abhängt, anzubeten, dann ist das selbstzerstörerisch, masochistisch. Während also die realistische Anerkennung der eigenen Grenzen mit Demut einhergeht, läßt sich die Hingabe an die Erfahrung der Ohnmacht und Unterwerfung mit Selbstdemütigung charakterisieren.

2. Jeder gesunde Mensch hat das Bedürfnis, sich mit anderen in Beziehung zu setzen. Insofern ist es verständlich, daß sich der Mensch außerhalb seiner selbst Gestalten sucht, die er verehren und lieben kann, weil sie nicht den menschlichen Schwankungen und Unzuverlässigkeiten unterworfen sind. Die Bedeutung Gottes beispielsweise als Symbol für das Bedürfnis des Menschen nach Liebe ist von hierher zu verstehen. Jedoch darf das Vorhandensein und die Stärke dieses menschlichen Bedürfnisses, sich mit anderen in Beziehung zu setzen, nicht als Beweis für die Existenz eines jenseitigen Wesens gewertet werden, das diesem Bedürfnis nachkommt. Alles, was ausgesagt werden kann, ist - so Fromm - die Tatsache der Existenz etwa des Bedürfnisses nach Liebe, vielleicht auch noch die Fähigkeit des Menschen, diesem Bedürfnis zu entsprechen, also - im genannten Beispiel - zu lieben.[52]

---

52 Diese letzte Schlußfolgerung in bezug auf die Fähigkeit des Menschen entspricht ganz dem Frommschen Ansatz eines radikalen Humanismus.

Wenn Fromm das religiöse Bekenntnis eines Menschen untersucht, dann fragt er psychoanalytisch nach der dahinterstehenden menschlichen Realität.

Drückt das Gedankengebäude des Menschen das Gefühl aus, das es wiederzugeben vorgibt, oder handelt es sich um eine Rationalisierung[53], die in Wirklichkeit eine entgegengesetzte Haltung verbirgt? Wie tief ist das Gedankensystem in die emotionale Matrix eines Menschen verwoben? Hat es eine tragfähige Basis, oder ist es aufgesetzt, leere Meinung?

Die psychoanalytische Deutung von Gedankensystemen hat die Zweideutigkeit menschlicher Denkprozesse offenkundig werden lassen, den Widerspruch zwischen der Vernunft und dem rationalisierenden Intellekt, der gleichzeitig Ausdruck eines fundamentalen Widerspruchs im Menschen ist, nämlich das zugleich auf den Menschen einwirkende Bedürfnis nach Bindung, um mit der Masse Kontakt zu haben, Zusammengehörigkeitsgefühl zu empfinden und nicht isoliert zu sein, und nach Freiheit, um unabhängig zu sein, Selbstbewußtsein zu entwickeln und die Vernunft voll zu entfalten.

Dieses Ziel der Reifung der Vernunft ist - so Fromm - abhängig von der Erlangung völliger Freiheit, es geschieht im Geiste der humanistischen Religion. Demgegenüber hält die autoritäre Religion mit ihren rationalisierenden Argumenten den Menschen in Abhängigkeit.

2.2.5. Aspekte der Religion

Neben der Unterscheidung autoritärer und humanistischer Religion ist es wichtig, auf die verschiedenen Aspekte

---

53 Rationalisierung ist hier die vernunftsmäßige Begründung für irrationale Meinungen und Entscheidungen, die aufgrund einer sozialen Gruppenzugehörigkeit Macht über den Menschen haben.

von Religion einzugehen, um sie damit in ihren Erscheinungen und Auswirkungen konkreter bestimmen und fassen zu können.

Fromm erwähnt zunächst den erfahrungsmäßigen Aspekt und ordnet hier das religiöse Gefühl und die religiöse Hingabe ein. Höchstes Ziel des Lebens sei, so sagen es übereinstimmend alle großen östlichen und westlichen Religionen "die Sorge um die Seele des Menschen und die Entfaltung seiner Kräfte der Vernunft und Liebe".[54]

Die Bedrohung der Entfaltung dieser religiösen Haltung kommt nun nicht von der Wissenschaft, sie kann diese vielmehr fördern durch ihr wachsendes Verständnis in bezug auf die Natur des Menschen und die mit ihr zusammenhängenden Gesetzmäßigkeiten. Gefährdet wird diese religiöse Haltung des Gefühls und der Hingabe jedoch von den Praktiken des täglichen Lebens, von der Marketing-Orientierung des modernen Menschen. Seinen Wert erhält dieser nicht mehr aus sich selbst, sondern aufgrund seiner "Verkäuflichkeit", seiner "Attraktivität" auf dem Markt, seinem Gebrauchswert in der gegebenen Gesellschaftsstruktur. Mit dieser Marketing-Orientierung, deren Hauptmerkmal die Abhängigkeit von der Anerkennung der anderen ist, verliert der Mensch seine Identität, weil er sich selbst fremd wird.

> "Wenn der höchste Wert des Menschen der Erfolg ist, wenn Liebe, Wahrheit, Gerechtigkeit, Zärtlichkeit und Mitgefühl ihm nicht von Nutzen sind, dann mag er sich zu diesen Idealen bekennen, aber er wird nicht mehr nach ihnen streben. Er mag sich einbilden, den Gott der Liebe anzubeten, in Wahrheit jedoch verehrt er ein Götzenbild, das die Idealisierung seiner realen Ziele darstellt, nämlich jener, die in seiner Marketing-Orientierung wurzeln."[55]

---

54 E. Fromm, a.a.O., S. 105.

55 A.a.O., S. 109.

Ein zweiter Aspekt der Religion ist ihr wissenschaftlich-magischer. Auf ihn hat der wissenschaftliche Fortschritt eine besondere Einwirkung.

Der Überlebenskampf des Menschen führte in der Frühzeit zu verschiedenen Theorien und Praktiken, mit denen sich der Mensch die Naturkräfte verständlich zu machen und zu nutzen suchte. Diese wurden schließlich ein Teil seiner Religion. Die Götter wurden Zuflucht für die Erfüllung der praktischen Bedürfnisse, die der Mensch aus eigener Kraft nicht imstande war zu befriedigen.

Damit jedoch ist dieser Aspekt der Religion abhängig vom Erklärungsvermögen des Menschen. Je mehr dieser die Natur versteht und meistert, desto weniger braucht er die Religion zur wissenschaftlichen Erklärung und als magisches Mittel, die Natur zu bewältigen.[56] Diese Aussage stellt zwar keineswegs die Berechtigung der Religion in ihrer Sorge um das Wohlergehen der Seele in Frage, sie hinterfragt allerdings ihren wissenschaftlichen Erklärungswert.

Im folgenden ist der ritualistische Aspekt der Religion zu erörtern. Rituale müssen nicht zwangsläufig irrationalen Charakter haben; insofern unterscheiden sie sich von den neurotischen Zwangsritualen individueller pathologischer Erscheinungen, die insbesondere von der Psychoanalyse untersucht werden.

> "Wir haben nicht nur ein Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung, der unserem Dasein einen Sinn gibt und den wir mit unseren Mitmenschen teilen können. Wir haben das Bedürfnis, unsere Hingabe an uns bestimmende Werte in Gemeinschaft mit andern durch Handlungen auszudrücken. Im weiten Sinn ist ein Ritual eine gemeinsam vollzogene Handlung zum Aus-

56 Vgl. E. Fromm, a.a.O., S. 110.

druck gemeinsamer Strebungen, die in gemeinsamen Werten wurzeln."[57]

Der Unterschied des rationalen Rituals im Gegensatz zum irrationalen liegt also in seiner Funktion: Während das irrationale Ritual verdrängte Impulse abwehrt (wie z.B. der Waschzwang), drückt das rationale Ritual als wertvoll anerkannte Strebungen aus und wird damit zum sinnbildlichen Ausdruck von Gefühlen und Gedanken durch eine Handlung, ein Ausdruck gemeinsamer Hingabe an Ideale. Diese Ideale enthalten genuine und von allen geteilte Werte. Von ihrem Vorhandensein und ihrer Durchsetzung im menschlichen Lebensvollzug hängt das Entstehen sinnvoller rationaler Rituale ab.

Zuletzt sei auf den vierten, den semantischen Aspekt der Religion hingewiesen. Religion spricht eine symbolische Sprache; d.h. bestimmte innere Erfahrungen, die gefühlsmäßiger und gedanklicher Art sind, werden als sinnliche Erfahrungen ausgedrückt.

Der moderne Mensch kennt diese Sprache der Mythen und des religiösen Denkens nur noch im Traum. Sie ist der bildhafte Ausdruck seelischer Erfahrungen und damit die einzig universale Sprache der Menschheit. Erst Sigmund Freud hat dem Menschen der Neuzeit einen neuen Zugang zum Symbolgehalt dieser fast vergessenen Sprache geschaffen und damit die Grundlagen für ein erweitertes Verständnis der religiösen Symbole gelegt. Damit besteht die Möglichkeit, die bedeutungsvolle und tiefe Weisheit der religiösen Sprache neu zu erschließen.

So interessieren auch Fromm die religiösen Symbole, weil sie nach seiner Meinung der Versuch des Ausdrucks bestimm-

---

57 E. Fromm, a.a.O., S. 114.

Die charakteristische Rolle des alttestamentlichen Gottes im Prozeß der menschlichen Geschichte besteht darin, den Menschen in seinem Wesen und Handeln gewähren zu lassen, ihm allerdings Boten zu senden, die neue geistige Ziele setzen, Handlungsalternativen aufzeigen und Protest gegen falsche, den Menschen versklavende und zugrunde richtende Taten und Handlungen erheben. Die Handlungs- und Entscheidungsfreiheit bleibt jedoch dem Menschen selbst vorbehalten. Denn der Gott des Alten Testamentes - im Gegensatz zum Neuen Testament - greift nicht durch einen Akt der Gnade in die Geschichte ein. Dies zeigt sich bereits im paradiesischen Sündenfall, den Fromm auf interessante Weise interpretiert.

> "Die erste Tat der menschlichen Freiheit ist ein Akt des Ungehorsams, durch den der Mensch sein ursprüngliches Einssein mit der Natur transzendiert: Er wird sich seiner selbst, seines Nachbarn und seiner Entfremdung bewußt. Im Prozeß der Geschichte erschafft der Mensch sich selbst. Er wächst in dem Bewußtsein seiner selbst, in der Liebe, in der Gerechtigkeit. Wenn er das Ziel des vollen Erfassens der Welt durch die ihm eigenen Kräfte der Vernunft und der Liebe erreicht hat, ist er wieder eins geworden, hat er die 'Erbsünde' überwunden, ist er ins Paradies zurückgekehrt, doch auf der neuen Ebene der menschlichen Individuation und Unabhängigkeit. Obgleich der Mensch im Akt des Ungehorsams 'gesündigt' hat, wird seine Sünde im Prozeß der Geschichte gerechtfertigt. Er leidet nicht an einer Verderbtheit seiner Substanz, sondern seine Sünde ist in sich der Beginn eines dialektischen Prozesses, der mit seiner Selbsterschaffung und Selbsterlösung endet."[60]

In der Entfremdung des Menschen von sich selbst und der Natur liegt also seine Verderbtheit, die erst dann aufge-

---

60 E. Fromm, a.a.O., S. 71.

hoben ist, wenn er mit seinen Kräften der Vernunft und Liebe eine neue Harmonie und eine neue Einheit zwischen den Menschen erreicht hat. Die Vollendung dieser Selbsterschaffung ist die im Alten Testament genannte "messianische Zeit", in der für Fromm der Messias als das Symbol für die eigene Anstrengung steht.

> "Die neue Harmonie ist anders als die des Paradieses. Sie kann nur erreicht werden, wenn der Mensch sich voll entwickelt, um wahrhaft menschlich zu werden, wenn er in der Lage ist zu lieben, wenn er die Wahrheit kennt und Gerechtigkeit übt, wenn er die Kraft seiner Vernunft so weit entfaltet, daß er sich aus der Knechtschaft des Menschen und von den Fesseln der irrationalen Leidenschaft befreit."[61]

Oberstes Ziel bleibt für Fromm also auch in diesem Essay - wie in seinem gesamten Werk - die volle Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung des Menschen.[62] Diese grundlegende Überzeugung mit dem Bedürfnis des Menschen nach Religion und mit der Gottesfrage in Verbindung zu bringen, macht im Hinblick auf den jüdisch-christlichen Glauben Vorentscheidungen, Prämissen und Schlußfolgerungen erforderlich, die Fromm 1966 in seinem Buch "Ihr werdet sein wie Gott"[63] erläutert und ausführt.

---

61 E. Fromm, a.a.O., S. 72.

62 Zur inhaltlichen Auseinandersetzung mit der Problematik der Frommschen Anthropologie, die nach Ansicht Gunda Schneider-Flumes insbesondere unter dem Leistungsdruck der Selbstverwirklichung steht, sei auf Kapitelabschnitt 3.5. zu E. Fromm verwiesen.

63 E. Fromm, Ihr werdet sein wie Gott, Reinbek 1981[3]; Deutsche Erstausgabe unter dem Titel "Die Herausforderung Gottes und des Menschen".

2.3. Ihr werdet sein wie Gott

Dieses Buch Erich Fromms untersucht die Entwicklung jüdischen Denkens und Glaubens an Hand des Alten Testamentes. Seiner Meinung nach hat das Alte Testament eine maßgebliche und aktuelle Bedeutung, wenn man sich darum bemüht, es in seiner Grundaussage zu verstehen.

Seine inhaltliche Linie zeigt, wie sich das Denken des jüdischen Volkes von einem primitiven Stammesbewußtsein, das von Autorität geprägt war, zur Vorstellung von Freiheit und internationaler Zusammengehörigkeit aller Menschen entwickelt hat. Es handelt sich um ein revolutionäres Buch mit dem Hauptthema der Befreiung des Menschen aus nationaler, religiöser und sozialer Abhängigkeit, an dessen Endpunkt die visionäre Vorstellung menschlicher Freiheit steht.

> "Das Alte Testament ist das Dokument, das die Entwicklung eines kleinen, primitiven Volkes beschreibt, dessen geistige Führer auf der Existenz eines einzigen Gottes und auf der Nichtexistenz von Götzen beharrten und die unbeirrt an ihrer Religion festhielten mit ihrem Glauben an einen namenlosen Gott, an die schließliche Vereinigung aller Menschen und an die völlige Freiheit eines jeden Individuums."[64]

Entscheidend sind deshalb für Fromm die im Alten Testament zum Ausdruck gebrachten Normen und Prinzipien, die auch heute noch Gültigkeit und Anspruch auf Verwirklichung besitzen.

---

64 E. Fromm, a.a.O., S. 12.
Die Weiterentwicklung dieser Gedanken erfolgte in zwei Richtungen: zum einen mit dem Neuen Testament als Basis für den christlichen Glauben und zum anderen mit der jüdischen 'mündlichen Überlieferung', die später kodifiziert wurde in der Mischna und Gemara und bis heute in Kommentaren und Abhandlungen ihre Fortsetzung findet.

Diese Tatsache muß jedoch nicht zwangsläufig einen theistischen Gottesglauben nach sich ziehen. Fromm bekennt sich eindeutig dazu, die Bibel nicht als "Wort Gottes" zu verstehen, weil ihm sein nicht-theistischer Standpunkt dies verbietet.[65] Vielmehr werden in ihr moralische Werte von bleibender Geltung überliefert, die Ausdruck menschlicher Erfahrung und reifen menschlichen Denkens sind. Dazu dient auch das Symbol Gott. Fromm interpretiert die Bibel in seinem Buch "Ihr werdet sein wie Gott" als radikalen Humanismus.

Darunter versteht er

> "eine globale Philosophie, die das Einssein der menschlichen Rasse, die Fähigkeit des Menschen, die eigenen Kräfte zu entwickeln, zur inneren Harmonie und zur Errichtung einer friedlichen Welt zu gelangen, in den Vordergrund stellt. Der radikale Humanismus sieht in der völligen Unabhängigkeit des Menschen sein höchstes Ziel, was bedeutet, daß er durch Fiktionen und Illusionen hindurch zum vollen Gewahrwerden der Wirklichkeit vordringen muß. Er impliziert ferner eine skeptische Haltung gegenüber der Anwendung von Gewalt, weil es in der gesamten Menschheitsgeschichte eben die angsterzeugende Gewalt war, die den Menschen dazu bereitmachte, die Fiktion für die Wirklichkeit und Illusionen für die Wahrheit zu halten, was auch heute noch gilt. Die Gewalt war es, die den Menschen fähig machte, unabhängig zu werden und die so sein Denken und seine Gefühle verfälscht hat."[66]

Die Sicht, die Fromm vom Menschen und seinen ihm innewohnenden Kräften hat, ist also eng verwoben mit der Gottes-

---

65 Vgl. E. Fromm, a.a.O., S. 10.

66 A.a.O., S. 15 f.
In den Zusammenhang dieser Definition von Gewalt gehören maßgeblich auch Fromms Ausführungen zur Abhängigkeit des Menschen von Götzen; vgl. a.a.O., S. 36-45.

vorstellung des Menschen, wie bereits an verschiedenen Stellen deutlich geworden ist. Deshalb soll vor der Beschreibung des Frommschen Menschenbildes die Darlegung seines Gottesbildes stehen.

2.3.1. Das Gottesbild

Die Geschichte der religiösen Vorstellungen sieht Erich Fromm - ähnlich wie Sigmund Freud - prozeßhaft. Der Mensch - und dieser Vorentscheid ist grundlegend - hatte irgendwann im Verlauf seiner Bewußtseinsentwicklung die Ahnung[67], das Problem seiner Existenz, nämlich seine Entfremdung von sich selbst und der Natur, bei voller Entwicklung der ihm eigenen Kräfte der Liebe und Vernunft lösen zu können. Dieser Ahnung, dieser Vision gab er den seiner kulturellen Umgebung jeweils entsprechenden Namen: Tao, Nirwana, Brahman oder Gott.

Erst die Abhängigkeit von den sozio-kulturellen und politischen Strukturen der einzelnen Gesellschaften ließ das allen Gemeinsame der Vision gegenüber dem darum errichteten Denksystem in den Hintergrund treten; d.h. zwar galt die neue Vision als Ziel, wurde aber bald absolut gesetzt und mit einem dogmatischen Rahmen umkleidet, der zunehmend Gewicht erhielt, bis die ursprünglich allen gemeinsame Vision kaum noch zu erkennen war.[68]

---

67 Fromm bezeichnet sie als "fragmentarisches Wissen"; a.a.O., S. 20.

68 Hierzu sei auf die vergleichende Forschung Fromms, die sich durch sein ganzes literarisches Schaffen zieht, verwiesen. Besondere Schwerpunkte bilden seine ausführliche Beschäftigung mit dem Buddhismus und Zen-Buddhismus in "Psychoanalyse und Religion", "Zen-Buddhismus und Psychoanalyse" (E. Fromm, Daisetz Teitaro Suzuk, Richard de Martino, Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, Frankfurt/Main 1976[5], S. 101-180), "Vorwort zu A. Reza

Fromms religionskritische Prämisse, die damit ebenso sein gesamtes methodologisches Vorgehen bestimmt, liegt also darin, Gott symbolisch zu verstehen, indem er das jeweilige Gottesbild als historisch bedingten Ausdruck innerer menschlicher Erfahrung wertet. "'Gott' ist eine der vielen poetischen Ausdrucksweisen für den höchsten Wert im Humanismus und keine Realität an sich."[69] Oder an anderer Stelle:

> "'Gott' wird für ihn (den Menschen, d.V.) ein Symbol, in welchem der Mensch in einem früheren Stadium seiner Evolution das Höchste ausgedrückt hat, was er erstrebt: Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit."[70]

Diese Verknüpfung des Gottesbegriffs mit der historischen und gesellschaftlichen Realität erklärt, warum das X[71] als

---

Fortsetzung von Anmerkung 68
Arasteh 'Rumi the Persian'" (in: E. Fromm, Gesamtausgabe, Bd. 6, a.a.O., S. 357-358), "Die Bedeutung des Ehrwürdigen Nyānaponika Mahāthera für die westliche Welt" (in: E. Fromm, Gesamtausgabe, Bd. 6, a.a.O., S. 359-361) und "Die Kunst des Liebens" (E. Fromm, Die Kunst des Liebens, Frankfurt/Main/Berlin/Wien 1977, S. 89-111), mit dem Christentum in "Die Entwicklung des Christusdogmas", "Psychoanalyse und Religion", "Die Kunst des Liebens" und "Haben oder Sein" (E. Fromm, Haben oder Sein, Stuttgart 1978[8], S. 60-64), mit dem Judentum in "Ihr werdet sein wie Gott", "Die Kunst des Liebens", "Die prophetische Auffassung vom Frieden", "Die Aktualität der prophetischen Schriften" (E. Fromm, Gesamtausgabe, Bd. 6, a.a.O., S. 77-81) und "Haben oder Sein", und mit der Mystik und Meister Eckhart in "Ihr werdet sein wie Gott", "Die Kunst des Liebens" und "Haben oder Sein".

69 E. Fromm, Ihr werdet sein wie Gott, a.a.O., S. 19.

70 E. Fromm, Die Kunst des Liebens, a.a.O., S. 98.

71 Hier gemeint als Platzhalter für die unbekannte religiöse Macht.

höchster Wert in jeder Kultur einen eigenen Namen hat. Sie zeigt außerdem, daß das Gottesbild einem Evolutionsprozeß unterlegen ist, der von der Entwicklung der charakterlichen Struktur des Menschen abhängt. Somit muß die Analyse des Gottesbildes mit der Analyse der Charakterstruktur des Menschen beginnen.

Am Anfang der Menschheitsentwicklung, deren Kennzeichen die Loslösung des Menschen von den primären Bindungen an Natur, Mutter, Blut und Boden war, bemüht sich der Mensch darum, diese ursprüngliche Bindung zu halten. Zwar hat ihn seine Vernunft von der Einheit mit der Natur endgültig getrennt, aber sein Sicherheitsbedürfnis treibt ihn dazu, an der Identität mit der Welt der Bäume und Tiere festzuhalten. Diese Beobachtung bezeugen die Riten der primitiven Religionen am Beispiel der Totemverehrung[72], die bestimmten Tieren gilt.

Mit der weiteren Vernunftsentwicklung verfeinern sich auch die handwerklichen Fähigkeiten, die dem Menschen schließlich eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber der Natur sichern. In diesem Stadium verwandelt er das Produkt der eigenen Hände in einen Gott aus Ton, Silber oder Gold, den er anbetet. Er projiziert in diese Götzen die eigenen Fähigkeiten und Fertigkeiten und betet damit die eigene Macht und den eigenen Besitz in entfremdeter Form an.

Die weitere Entwicklung des wachsenden menschlichen Selbstwertgefühls führt endlich dazu, den Göttern menschliche Gestalt zu verleihen.

> "In dieser Phase der anthropomorphen Gottesanbetung finden wir eine Entwicklung, die in zwei Richtungen geht. Die eine bezieht

---

72 Vgl. hierzu auch den von S. Freud in "Totem und Tabu", a.a.O., vorgetragenen Gedankengang (Teil 2,I, 2.2.2.).

> sich auf das weibliche, bzw. männliche Geschlecht der Götter, die andere auf den Grad der Reife, den der Mensch erreicht hat und der das Wesen seiner Götter sowie die Art seiner Liebe zu ihnen bestimmt."[73]

Zunächst soll auf die erste Richtung, die Entwicklung von einer matriarchalischen zu einer patriarchalischen Phase der Religionen, eingegangen werden. Mitte des 19. Jahrhunderts entdeckten Bachofen und Morgan[74], daß dem patriarchalischen Stadium der Religion in vielen Kulturen ursprünglich ein matriarchalisches vorausging. In ihm galt analog zur Gesellschaftsstruktur die Mutter als das höchste Wesen; religiös als Göttin, politisch und sozial als Autorität in Familie und Gesellschaft. Die Menschen waren gleichwertige und gleichgeliebte Kinder dieser Mutter-Göttin. Ihre Zuwendung galt bedingungslos. Im Verlauf der menschlichen Evolution jedoch wird die Mutter ihrer exponierten Stellung beraubt, die schließlich der Vater einnimmt; ebenfalls auf der religiösen und politischen Ebene. Die Charakteristik seines Bezugsverhältnisses zu den Menschen ist wie im familiären Bereich zu den Kindern hierarchischer Natur. Seine Liebe ist abhängig von der gehorsamen Pflichterfüllung seiner Forderungen. So weicht die ursprüngliche Gleichheit der Brüder einer Ungleichheit, in der jeder bestrebt ist, der Erste zu sein. Dies gilt auch in religiöser Hinsicht. Über die männlichen Götter herrscht ein Hauptgott, der im Verlauf die anderen Götter verdrängt

---

73 E. Fromm, Die Kunst des Liebens, a.a.O., S. 91.

74 Zwar weist Fromm darauf hin, daß die genannten Forschungsergebnisse in akademischen Kreisen zumeist auf Ablehnung stießen, für ihn besteht an ihnen jedoch kaum ein Zweifel - ohne diese Überzeugung allerdings zu begründen. Vgl. a.a.O., S. 91.

und zum Einen, zu dem Gott wird. Die Liebe des Menschen zu ihm enthält die gleichen charakteristischen Züge wie die Liebe des Kindes zum Vater[75]; sie ist geprägt von Strenge, aber Gerechtigkeit, von Belohnung oder Bestrafung, also abhängig von dem Maß, in dem der Mensch den göttlichen Forderungen entspricht.

Die zweite von Fromm angesprochene Entwicklungsrichtung der anthropomorphen Gottesanbetung bezieht sich auf den Grad der menschlichen Reife, denn von ihr hängt das Wesen der Götter und die Charakteristik der Liebe zu ihnen ab. Sie zielt auf die Weiterentwicklung der Kräfte und Fähigkeiten des Menschen, die schließlich zur Anwendung des Gottesbildes auf den Menschen selbst führt. Die Geschichte dieser Entwicklung zeigt Erich Fromm sehr detailliert am jüdischen Gottesbegriff auf, der trotz aller historisch bedingten Wandlungen eine allen Gotteserfahrungen zugrunde liegende Gemeinsamkeit kennt:

> "... die Idee, daß weder die Natur noch Kunstprodukte die letzte Realität oder den höchsten Wert darstellen, sondern daß es nur das EINE gibt, welches den höchsten Wert und das höchste Ziel des Menschen repräsentiert: das Ziel, durch die volle Entfaltung der spezifisch menschlichen Fähigkeiten der Liebe und Vernunft mit der Welt eins zu werden."[76]

Fromm interpretiert die phasenhafte alttestamentliche Geschichte des Gottesbegriffs in folgenden Schritten:

---

75 Fromm verweist jedoch darauf, daß in allen Kulturen und Religionen Relikte, die das Verlangen des Menschen nach Mutterliebe dokumentieren, zu finden sind; so beispielsweise in der katholischen Religion in Form der Marienverehrung, im Protestantismus in der Betonung der unverdienten Gnade Gottes etc. Vgl. a.a.O., S. 93.

76 E. Fromm, Ihr werdet sein wie Gott, a.a.O., S. 22.

Zuerst ist das Bild Gottes das eines absoluten Herrschers. Als Schöpfer der Welt ist es ihm ebenfalls möglich, diese bei Mißfallen wieder zu vernichten. Seine Macht ist absolut und beruht gegenüber dem Menschen auf einem klaren Eigentumsverhältnis, das unbedingten Gehorsam erwartet. Ein Beispiel für die Konsequenz dieser Haltung ist die Vertreibung des Menschen aus dem Paradies.[77]

Demgegenüber steht jedoch die Idee, daß der Mensch kraft seiner Vernunft fähig ist, Gottes potentieller Rivale zu sein. Bildlich wird dies in der Möglichkeit des Menschen deutlich, vom Baum der Erkenntnis und vom Baum des Lebens zu essen, um sich so Gottes Weisheit und Unsterblichkeit einzuverleiben und damit Gott selbst zu werden. Nachdem aber der erste Schritt, nämlich das Essen vom Baum der Erkenntnis, getan ist, vertreibt Gott den Menschen aus dem Paradies, um seine überlegene Macht zu sichern. Der Mensch beginnt nun ein unabhängiges Leben, das sich in dem Maße von der Oberhoheit Gottes befreit, in dem er die in ihm liegenden Kräfte selbst entfaltet.

> "Der Mensch fordert (...) Gott in seiner Vormachtstellung heraus, und er ist dazu befähigt, weil er selbst potentiell Gott ist. Der erste Akt des Menschen ist Rebellion, und Gott straft ihn, weil er aufbegehrte und weil Gott selbst die Vormachtstellung behalten will."[78]

Für Fromm beginnt erst mit diesem Akt des Ungehorsams die Geschichte des Menschen: Er befreit sich zu sich selbst und macht sich damit auf den Weg, selbst Gott zu werden.

---

77 Vgl. zur Frommschen Interpretation des Sündenfalls Kapitelabschnitt 2.2.5. zu E. Fromm.

78 E. Fromm, a.a.O., S. 23. Dagegen steht die christliche Auffassung, den Ungehorsam des Menschen als seinen "Sündenfall" anzusehen.

Ein grundlegender Widerspruch gilt nach Fromm für die frühe jüdische Gottesvorstellung: Als oberster Herrscher erschafft Gott in dem Menschen seinen potentiellen Herausforderer; einen Herausforderer, der rebellierend danach strebt, die inhärente potentielle Gottheit zu realisieren. Dies macht die weitere Evolution des jüdischen Gottesbildes deutlich.

In der biblischen Erzählung von Noah und der Sintflut dokumentiert sich einer der entscheidensten Schritte, den die religiöse Entwicklung des Judentums gegangen ist. Gott schließt mit Noah und damit der gesamten Menschheit einen Bund.[79] Weil er seinen Entschluß bereut, seine Schöpfung wieder zu vernichten, rettet er Noah, seine Familie und zwei Tiere jeder Gattung. Mit dieser Entscheidung verpflichtet er sich zu einer unbedingten Ehrfurcht vor dem gesamten Leben auf der Welt, zum Recht auf Leben. Symbolisiert wird dieses Bündnis, das Gott mit den Menschen schließt, durch einen Regenbogen.

> "Gott hat die Freiheit verloren, willkürlich zu handeln, und der Mensch hat die Freiheit gewonnen, Gott unter Hinweis auf dessen Versprechungen und die im Bund festgelegten Grundsätze zur Rechenschaft zu ziehen."[80]

Damit ist Gott zum Vertragspartner mit dem Menschen geworden, und beide haben sich an die abgemachten Bedingungen zu halten. Die absolute Macht Gottes hat sich in die eines konstitutionellen Monarchen verwandelt, der durch die

---

79 Genesis 9,11; Fromm geht auf die Möglichkeit des archaischen Ursprungs des Bundesgedankens ein, für ihn ist jedoch der Zusammenhang entscheidend, in den die Redaktoren des Alten Testaments diese Geschichte stellten.

80 E. Fromm, a.a.O., S. 24.

Prinzipien der Gerechtigkeit und Liebe gebunden ist. Gott ist nicht länger der despotische Stammeshäuptling, sondern wird zum liebenden Vater. Dieser Bundesgedanke zeigt sich für das hebräische Volk insbesondere in den Verheißungen Gottes an Abraham[81] und im Streitgespräch Abrahams mit Gott über die Vernichtung von Sodom und Gomorra, in dem sich Gott unter Abrahams Hinweis auf die gegebenen Prinzipien zu seinem Bund bekennt.[82]

Dieser Bund signalisiert also eine Entwicklung im Gottesbild, die die Vorstellung von der völligen Freiheit des Menschen miteinschließt - mit der Möglichkeit, daß diese sogar zur "Freiheit von Gott" führen kann.

Eine dritte Phase der jüdischen Gottesvorstellung wird in der Offenbarung Gottes gegenüber Moses[83] deutlich. Auch sie enthält noch anthropomorphe Elemente, wie z.B. das "Sprechen" Gottes oder sein "Wohnen auf dem Berge"[84], wesentlicher ist allerdings die Tatsache, daß sich ihr Schwerpunkt von der Personalität auf die Symbolik verlagert. Gott ist nicht mehr der liebende Vater, sondern wird zum Symbol für die Prinzipien der Gerechtigkeit, Liebe und Wahrheit; "er wird zum Prinzip der Einheit hinter der

---

81 Genesis 12, 1-3 und 17,7-10.

82 Genesis 18,23-32. Interessant ist Fromms Verweis auf die Kühnheit Abrahams während seines Redens mit Gott, das sich "höchst geschickt zwischen formeller Höflichkeit und Herausforderung" (E. Fromm, a.a.O., S. 26) bewegt und damit ein neues Beziehungsverhältnis zwischen Mensch und Gott sichtbar werden läßt. Der Mensch ist nicht mehr Sklave Gottes, sondern frei und mit dem Recht ausgestattet, Forderungen zu stellen, deren Erfüllung Gott nicht verweigern darf.

83 Exodus 3,13-15.

84 Überhaupt geschieht die Beschreibung Gottes in der ganzen Bibel in anthropomorpher Sprache.

Mannigfaltigkeit der Phänomene".[85] Gott wird zum Gott der Geschichte und grenzt sich als namenloser Gott von jeder Götzenvorstellung ab.

Als dieser Gott der Geschichte sagt er zu Moses: "Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs."[86] Trotzdem bleibt Moses skeptisch, weil er befürchtet, ihm bliebe die Anerkennung der Hebräer für seine Beauftragung versagt, solange er nicht den Namen des Gottes, der ihn geschickt hat, nennen könne. Also gibt Gott Moses einen Namen, in dem für Fromm eine tiefsinnige Ironie versteckt ist: "Ich bin der 'Ich-bin-da'." - so die Übersetzung des hebräischen JAHWE. Fromm interpretiert dies mit Meister Eckhart dahingehend, daß es am treffendsten mit "Mein Name ist Namenlos" zu übersetzen sei.[87] Der Skopus dieser Aussage liegt darin, daß Gott sich nicht begrenzen läßt; er ist weder endlich noch ein "Ding". Vielmehr drückt der Name einen lebendigen Prozeß aus, einen Prozeß des Werdens, der sich nicht mit einer Bezeichnung auf vorfindliche Endlichkeit oder Dinghaftigkeit reduzieren läßt. Die Ironie liegt darin, daß Gott den an Götzendienst gewöhnten Hebräern zwar einen Namen gibt (damit macht er der Unwissenheit des Volkes ein Zugeständnis), gleichzeitig mit diesem Namen jedoch darauf beharrt, daß er ein namenloser Gott ist, der sich durch kein Bildnis einfangen läßt.[88]

---

85 E. Fromm, Die Kunst des Liebens, a.a.O., S. 96.

86 Exodus 3,6.

87 Vgl. E. Fromm, a.a.O., S. 96;
vgl. E. Fromm, Ihr werdet sein wie Gott, a.a.O., S. 28;
vgl. E. Fromm, Psychoanalyse und Religion, a.a.O., S. 121 f.

88 Wie es im ersten Gebot (Exodus 20,2-6) ausdrücklich festgehalten ist.

Die konsequenteste Weiterentwicklung dieses Gottesbegriffs sieht Fromm für das Judentum in der Theologie des Moses Maimonides.[89] Bereits das Bilderverbot hatte ja dazu geführt, daß in der jüdischen Tradition das Wort JHWH bis heute niemals ausgesprochen werden durfte, um den Mißbrauch des heiligen Namens zu vermeiden.

> "Mit anderen Worten bedeutet in der jüdischen Tradition das biblische Verbot, Gott irgendwie darzustellen und Gottes Namen unnötigerweise auszusprechen, daß man zwar mit Gott im Gebet sprechen kann, in einem Akt, in dem man zu Gott in Beziehung tritt, daß man aber über Gott nicht sprechen darf, damit er sich nicht in einen Götzen verwandelt."[90]

Diesen Gedanken greift Maimonides auf und führt ihn zur Lehre von den negativen Attributen. Jede positive Aussage über das Wesen Gottes, also seine Existenz, sein Leben, seine Macht, seine Einheit, seine Weisheit etc., würde dazu führen, Gott festzulegen. Definitorische Zweideutigkeiten und personhafte Vergleiche wären die unausweichliche Folge. Die Größe Gottes darf jedoch nicht durch Analogiedenken eingeschränkt werden. Vielmehr läßt sich nur auf dem Weg negativer Aussagen zur Erkenntnis Gottes gelangen, die dann vollkommener wird, wenn immer mehr von dem ausgesagt werden kann, was Gott nicht ist.

An den Stellen, an denen jedoch selbst die alttestamentliche Schrift scheinbar positive Aussagen über das Wesen

---

89 Über den Einfluß der "negativen Theologie" des Moses Maimonides (Moses ben Maimon, 1135 - 1204) auf Erich Fromm und seine Gedanken vgl. R. Funk, Mut zum Menschen, a.a.O., S. 231-237. Ebenso sei die maßgebliche Bedeutung der negativen Theologie für die jüdische und christliche Mystik erwähnt. Vgl. dazu auch Karl Lieblich, Die Geheimnisse des Maimonides, Mainz 1982³.

90 E. Fromm, Ihr werdet sein wie Gott, a.a.O., S. 29.

Gottes macht, handelt es sich eigentlich - so Maimonides - nicht um eine Beschreibung der Wesenhaftigkeit Gottes, vielmehr sind die von Gott ausgehenden Wirkungen angesprochen mit dem Zweck, den Menschen zu seiner Vollendung zu führen. Das Wesen Gottes wird damit zum Ideal der menschlichen Handlungen, die Gottesidee gewinnt ihren Schwerpunkt in der ethischen Bedeutung.

Prämisse der negativen Theologie des Maimonides ist jedoch das Festhalten an der Existenz Gottes; denn nur wenn diese gewährleistet ist, lassen sich affirmative und ethische Aussagen über den Menschen machen. Mit der Existenz Gottes ist allerdings schon das einzige theologische Dogma genannt, das sich in Bibel und späterem Judentum finden läßt. Alle anderen Aussagen sind Aussagen über das Wirken Gottes, die letztlich auf das Verhalten des Menschen zielen. An Gott zu glauben bedeutet deshalb für den Menschen, die Taten Gottes nachzuahmen, imitatio dei.[91] Daher hat das Judentum, wie Fromm meint, auch keine orthodoxe Theologie - im Sinne von Rechtgläubigkeit - entwickelt.

> "Unsere Erörterung der Gottesvorstellung hat uns zu dem Schluß geführt, daß es nach Auffassung der Bibel und der späteren jüdischen Tradition nur etwas gibt, worauf es wirklich ankommt, daß nämlich Gott ist. Der Spekulation über Gottes Natur und Wesen wird nur geringe Bedeutung zugeschrieben. Aus diesem Grund hat keine theologische Entwicklung stattgefunden, die mit der des Christentums zu vergleichen wäre.[92]

---

91 Nach Fromm tragen die Propheten zur Realisierung dieser Gottesidee bei; vgl.E.Fromm a.a.O., S.96-99; E.Fromm, Die prophetische Auffassung vom Frieden, a.a.O., S.69-75; vgl.ebenso Kapitelabschnitt 2.2.5 zu E.Fromm; E.Fromm, Die Aktualität der prophetischen Schriften, a.a.O., S.77-81; vgl.auch Anm.96 (zu E.Fromm).

92 E.Fromm, a.a.O., S.35 f.

Die "negative Theologie" der jüdischen religiösen Vorstellungen enthält neben den bei Maimonides aufgezeigten Schwerpunkten für Fromm noch einen weiteren wesentlichen Gesichtspunkt, der sich nahtlos in sein Weltbild einfügt: Sie negiert mit ihrem Gottesbekenntnis jeglichen Götzendienst. Im Kampf gegen den Götzendienst sieht Fromm auch das zentrale Thema des Alten Testamentes.[93]

Die charakteristischen Merkmale von Götzen sind Begrenztheit, Abhängigkeit, Dinghaftigkeit, Gehorsam, Unterwerfung etc. Sie führen den Menschen in die Entfremdung. "Der Götze ist die entfremdete Form der Selbsterfahrung des Menschen."[94] Im Gegensatz zur Verehrung Gottes, die Unabhängigkeit verlangt, erwartet der Götzendienst seinem Wesen nach Unterwerfung; das aber führt zum Stillstand menschlichen Wachstums. Der Mensch beraubt sich selbst seiner ihm innewohnenden Kräfte.[95]

Nach Fromm zeigt die Geschichte der religiösen Vorstellungen jedoch, daß sie den Menschen im Laufe der Entwicklung immer bewuß-

---

93 Dies ist auf dem Hintergrund seiner Interpretation im Sinne eines radikalen Humanismus einleuchtend.

94 E. Fromm, a.a.O., S. 37.

95 In der Götzenanbetung sieht Fromm die stärkste Versuchung für die Menschen: "Hier möge die Feststellung genügen, daß die Geschichte der Menschheit bis zum heutigen Tage in erster Linie die Geschichte der Götzenverehrung ist, von den primitiven aus Lehm und Holz geformten Götzen bis zu den modernen Idolen von Staat, Führer, Produktion und Konsum, denen ein zum Götzen gemachter Gott seinen Segen gibt." (A.a.O., S. 37). Die Entlarvung der Idolatrie muß deshalb zwingende Aufgabe der "Wissenschaft von den Idolen", der "Idologie", werden (vgl. a.a.O., S. 41).

ter zu sich selbst führt.[96] Er wird zum Partner Gottes und schließlich fast seinesgleichen.

Denkt man diese Entwicklung konsequent zu Ende, so muß sie für Fromm folgerichtig in ein System ohne "Gott" münden. Der zunächst eifersüchtige Gott Adams wird zum namenlosen Gott Moses' und schließlich zum Gott des Maimonides, der nur noch weiß, was Gott nicht ist. Die weitere Evolution dieses Gottesbildes, das den Menschen im Laufe der Jahrhunderte immer mehr zu sich selbst geführt hat, setzt

---

96 Wiederum sei auf die in diesem Zusammenhang wichtige Rolle der Propheten verwiesen. Fromm charakterisiert sie dreifach: Propheten sind Aussager; d.h. ihre Gedanken und Reden sind von der Wahrheit geleitet, daß sich der Mensch zwischen bereits determinierten Alternativen entscheiden kann und muß. Propheten sind Realpolitiker; es geht ihnen um die Entfaltung der geistigen Substanz und Botschaft eines Volkes, um dessen Fort- und Überleben zu sichern. Propheten sind Protestler; sie zeigen nicht nur Alternativen auf, sondern warnen auch aktiv vor der zum Untergang führenden Möglichkeit. Die Entscheidung überlassen sie jedoch dem Menschen, der für seine Geschichte selbst verantwortlich ist. Der Glaube ist es, der die Propheten zum Reden treibt; der Glaube daran, daß Gott der Eine ist, der als höchstes Prinzip hinter der Mannigfaltigkeit der Dinge, Triebe und Sinne steht. Dieser Eine ist lebendig und unterscheidet sich damit von jedem Götzen. So geht es den Propheten neben der Grundtatsache dieser Glaubensfrage viel mehr um die Fragen der Lebensführung, wie die Prinzipien des einen Gottes in der Welt realisiert werden können; vgl. E. Fromm, Die Aktualität der prophetischen Schriften, a.a.O., S. 77-81.
Ebenso ist mit der oben genannten Aussage ein Hauptanliegen des gesamten Frommschen Werkes genannt, in dem immer wieder und auf vielfältigste Art und Weise die Lösung aus der entfremdeten Form menschlicher Lebenszusammenhänge angesprochen, analysiert und diskutiert wird. Deshalb sprechen auch Kritiker Fromm gerne die Rolle eines modernen, neuzeitlichen Propheten zu; vgl. R. Funk, Zu Erich Fromm - Leben und Werk, a.a.O., S. 155 f.; vgl. ebenso G. Chrzanowski, Das psychoanalytische Werk von Karen Horney, Harry Stack Sullivan und Erich Fromm, a.a.O., S. 506.

an die Stelle der Theologie die rechte Art zu leben. Fromm ist sich darüber im klaren, daß ein theistisch-religiöses System unmöglich "Gott" preisgeben kann, ohne seine Identität zu verlieren. Für ihn als nicht-theistischen Denker ist diese Konsequenz jedoch die einzig mögliche und sinnvolle.

Die volle Gotteserkenntnis wird deshalb nicht-theologisch

> "das Ziel, daß der Mensch seine seelischen Kräfte, sein Leben und seine Vernunft ganz entwickelt, in sich ein Zentrum hat und frei ist, ganz das zu werden, was er als Mensch sein kann".[97]

Diese Definition leitet zum Menschenbild Erich Fromms über.

2.3.2. Das Menschenbild[98]

Die Geschichte des Gottesbegriffs - so ist deutlich geworden - weist auf das Ziel der Geschichte, den voll entfalteten und aus den Kräften der Vernunft und Liebe lebenden universalen Menschen. Damit gelten die Aussagen über Gott eigentlich dem Menschen. Wenn also Gott Liebe und Gerechtigkeit zugeschrieben werden, dann stehen sie symbolhaft für des Menschen eigene Kräfte der Liebe und Gerechtigkeit.[99]

Der Mensch, so sagt es die Bibel, wurde als Abbild Gottes erschaffen.[100] In bestimmten rabbinischen Traditionen

---

97 E. Fromm, Die Aktualität der prophetischen Schriften, a.a.O., S. 80.

98 Der folgende Abschnitt erhebt keinesfalls den Anspruch, das Frommsche Menschenbild umfassend darzulegen. Es soll in diesem Zusammenhang lediglich auf die für diese Arbeit interessierenden Aspekte eingegangen werden.

99 Zur theologischen Auseinandersetzung vgl. Kapitelabschnitt 3.3. zu E. Fromm.

100 Genesis 1,26 f.

bedeutet dies, daß er Gott gleich, nicht aber Gott selbst ist. Zwar läßt sich, wie bereits gezeigt wurde, eine Entwicklung im Verhältnis Gottes zum Menschen beobachten, diese hat jedoch dort ihre Grenze, wo an der Existenz Gottes festgehalten wird. Dem Menschen ist es möglich, wie Gott zu werden, Gott selbst kann er jedoch nicht werden.

Der humanistische Interpretationsvorentscheid Fromms überspringt nun diese Grenze. Bestätigt fühlt er sich von - allerdings nicht offiziellen - rabbinischen Äußerungen, die erkennen lassen, daß der Unterschied zwischen Gott und Mensch beseitigt werden könne.[101] Sie gestehen dem Menschen die Fähigkeit zu einer grenzenlosen Weiterentwicklung zu, - unter der Leitung des Wortes Gottes, wie es in der Tora und bei den Propheten zum Ausdruck kommt.

Fromm greift diesen Gedanken auf und beschreibt die Entwicklung des Menschen in drei Stadien. Am Anfang steht die inzestuöse Fixierung an Blut und Boden, die abgelöst wird vom Gehorsam gegenüber Vater, Staat und Gott und schließlich in Unabhängigkeit und Freiheit ihr Ziel findet. Diese Entwicklung vollzieht sich in mehreren Schritten.

---

101 Fromm bezieht sich auf Äußerungen zweier rabbinischer Gelehrter, Rabbi Akiba und Raba: "Es ist klar, daß weder Rabbi Akibas Auffassung, daß der Messias auf einem Thron neben Gott sitzt, noch Rabas Ansicht, daß der Mensch wie Gott Leben erschaffen könnte, wenn er nur ganz rein wäre, der offiziellen Auffassung des Judentums entsprechen. Aber bereits die Tatsache, daß zwei der größten rabbinischen Meister derartige 'Blasphemien' äußern konnten, zeigt, daß es eine Tradition gab, die der Hauptrichtung des jüdischen Denkens entspricht, daß nämlich der Mensch, obgleich sterblich und vom Widerstreit zwischen seinem göttlichen und seinem irdischen Aspekt geplagt, doch ein offenes System ist und sich weiterentwickeln kann bis zu einem Punkt, wo er Gottes Macht und Schöpferkraft teilt." E. Fromm, Ihr werdet sein wie Gott, a.a.O., S. 58.

Am Beginn der biblischen Überlieferung stehen Adam und Eva. Sie sind Gefangene der Natur, weil sie sich in einer affektiven Bindung zu ihr befinden. Erst die Erkenntnis von Gut und Böse zerstört diese ursprüngliche Harmonie mit der Natur.

> "Der Mensch beginnt den Individuationsprozeß und zerschneidet seine Bindungen an die Natur. Tatsächlich werden er und die Natur zu Feinden, die erst dann wieder versöhnt werden können, wenn der Mensch zu seinem vollen Menschsein gelangt ist. Mit diesem ersten Schritt der Zerschneidung des Bandes zwischen Mensch und Natur beginnt die Geschichte - und die Entfremdung. Wie wir sahen, handelt es sich dabei nicht um den 'Sündenfall' des Menschen, sondern um sein Erwachen und so um den Anfang seines Aufstiegs."[102]

Der nächste Schritt liegt im Zerschneiden familiärer Bindungen. Vorbedingung für die Vereinigung von Mann und Frau ist laut Genesis 2,24 die Unabhängigkeit vom Elternhaus. Abraham muß sein Vaterhaus verlassen, um in das verheißene Land zu gelangen, und die hebräischen Stämme lassen sich nach langen Wanderungen in Ägypten nieder. Dort erwartet sie gesellschaftliche Abhängigkeit; Israel gerät in die Knechtschaft Ägyptens, und in einem weiteren wichtigen Schritt muß es die Fesseln der Sklaverei, seiner Abhängigkeit, zerreißen. Alle diese Schritte dokumentieren die Lösung aus der inzestuösen Fixierung.

Währenddessen erfolgt eine neue Bindung, die allerdings qualitativ völlig anderer Art ist. Es ist der Gehorsam, familiär gegenüber dem Vater und religiös gegenüber Gott. War die Fixierung im wesentlichen eine emotionale Bindung, so ist der Gehorsam eine bewußte Unterwerfung unter eine Autorität.

---

102 E. Fromm, a.a.O., S. 59.

> "Der gehorsame Mensch hat Angst, bestraft zu werden, falls er nicht gehorcht. Ein fixierter Mensch hat Angst verloren zu sein und ausgestoßen zu werden, wenn er versucht, die inzestuöse Bindung zu lösen."[103]

Gleichzeitig ist die Angst des gehorsamen Menschen, historisch gewöhnlich als Bindung an den Vater, offenkundiger, während die Angst des fixierten Menschen, als Bindung an die Mutter, tiefer geht.[104] Ihrer Natur nach ist die inzestuöse Fixierung darüber hinaus eine Bindung an die Vergangenheit. Sie behindert damit die Möglichkeit der vollen Reifung des Menschen.

> "Gehorsam ist in der patriarchalischen Welt der biblischen und späteren jüdischen Überlieferung der Gehorsam gegenüber einer Vaterfigur, welche Vernunft, Gewissen, Gesetz, moralische und geistige Grundsätze repräsentiert. Die höchste Autorität im biblischen System ist Gott, der der Gesetzgeber ist und das Gewissen repräsentiert."[105]

Das Entwicklungsstadium des Gehorsams erfüllt nun für die Menschheit zwei wichtige Funktionen. Der Zwang, Gott und seinen Gesetzen zu gehorchen, hilft zum einen, sich aus den unbewußten emotionalen Bindungen an Natur, Familie und Vergangenheit zu lösen, weil der Anteil unbewußter Empfindungen und Ahnungen klaren Überzeugungen und Prinzipien weichen muß. Die vorindividuellen archaischen Kräfte müssen aufgrund des Gehorsams gegenüber der Autorität Gott zurücktreten. Diese Prinzipien und Überzeugungen leiten zum anderen einen Prozeß ein, der es dem Menschen

---

103 E. Fromm, a.a.O., S. 61.

104 Vgl. hierzu auch die Ausführungen von der Mutter-Gottheit zur Vater-Gottheit im vorangehenden Kapitelabschnitt.

105 E. Fromm, a.a.O., S. 61.

möglich macht, sich selbst treu zu werden, anstatt unreflektiert einer Autorität zu gehorchen. In der Konsequenz führt dieser Weg dazu, daß die Autorität Gottes dem Menschen die Unabhängigkeit von menschlicher Autorität garantiert. Denn: Gehorsam gegen Gott negiert die Unterwerfung unter Menschen.[106]

Für Fromm eröffnet sich in der Endphase dieses Gehorsams gegen Gott die Möglichkeit zur Selbstbefreiung des Menschen. In dem Maße, in dem der entfremdete Mensch seine auf Gott projizierten Kräfte zurückgewinnt, wird die Idee Gottes überfällig, weil der Mensch über sich und seine Kräfte selbst verfügt. Beweis hierfür ist die Frommsche Interpretation der Geschichte des Gottesbegriffs: "Gott wird zum (selbst-)erlösten universalen Menschen."[107]

Damit gelangt der Mensch zum Ziel, zur dritten und letzten Phase der menschlichen Entwicklung, zu Freiheit und Unabhängigkeit. Unabhängigkeit bedeutet, das Leben aus eigener Kraft, auf sich selbst gestellt zu meistern, ohne irgendwelchen fixierten oder autoritären Bindungen verpflichtet zu sein. Diese Art der Unabhängigkeit, die nicht mit Ungehorsam zu verwechseln ist, ist allerdings nur sehr schwer zu erreichen.

Sie

> "ist nur insofern und in dem Maße möglich, als der Mensch aktiv die Welt erfaßt, zu ihr in Beziehung tritt und so mit ihr eins wird. Es gibt keine Unabhängigkeit und keine Freiheit, wenn der Mensch nicht das Stadium der völligen inneren Aktivität und Produktivität erreicht."[108]

---

106 Fromm führt biblische und rabbinische Textstellen als Beleg für diese Aussage an; z.B. 1. Samuel 8, 7; Talmud, Baba Kama 116b; u.a.

107 R. Funk, Mut zum Menschen, a.a.O., S. 147.

108 E. Fromm, a.a.O., S. 64.

Wieder begründet Fromm diesen Gedanken zunächst aus der biblischen Tradition, indem er darauf verweist, daß schon das Alte Testament zwar die Schwäche und Gebrechlichkeit des Menschen eindeutig anspricht, daß es dem Menschen aber, weil er ein offenes System ist, die Fähigkeit der Weiterentwicklung bis zur Freiheit zugesteht; natürlich im Angesicht Gottes. Hier geht Fromm nun noch einen Schritt weiter, indem er auch die Freiheit von Gott fordert. Vereinzelte Beispiele aus der jüdischen Überlieferung deuten auf die Tendenz zur völligen Autonomie hin; der Mensch wird von Gott unabhängig, zumindest aber doch sein gleichberechtigter Partner.

Ausgangspunkt für den Gedanken der Ebenbürtigkeit, ja sogar Unabhängigkeit des Menschen von Gott, ist die Aussage der Bibel, der Mensch sei nach dem Bilde Gottes geschaffen. Gleichzeitig führt diese Aussage "zu der zentralen humanistischen Überzeugung, daß jeder Mensch die gesamte Menschheit in sich trägt".[109] Deutlich wird diese Idee von der Einheit der menschlichen Rasse nach Fromm in der biblischen Schöpfungsgeschichte, die einen Mann und eine Frau als Vorfahren der gesamten Menschheit nennt, im Bund Gottes mit Noah und nicht zuletzt in den Reden der Propheten, die einen messianischen Universalismus verkünden.

Indem Erich Fromm die Geschichte des Gottesbegriffs interpretiert, wird für ihn das Ziel der Geschichte sichtbar. Es ist der zu seinem vollen Menschsein gelangte und zu sich selbst zurückgekehrte universale Mensch der messianischen Zeit, der aus seinen Kräften der Vernunft und Liebe lebt.

---

109 E. Fromm, a.a.O., S. 67.

"Es ist die Harmonie eines Menschen, der sich seiner selbst völlig bewußt ist, der Recht von Unrecht und Gut und Böse zu unterscheiden weiß - ein Mensch, der aus seiner Selbsttäuschung und seinem Halbschlaf erwacht und endlich frei geworden ist. Im Prozeß der Geschichte gebiert der Mensch sich selbst. Er wird zu dem, was ihm die Schlange - das Symbol der Weisheit und Rebellion - versprochen hat und was der patriarchalische, eifersüchtige Gott Adams nicht wollte: daß der Mensch Gott selbst gleich würde."[110]

2.3.3. Die X-Erfahrung

Die Frommsche Interpretation der Geschichte des Gottesbegriffs als Entwicklung und Zielvorstellung des Menschen und seiner Kräfte läßt die Frage aufkommen, ob das Judentum aufgrund dieses Blickwinkels vielleicht eher ein ethisches als ein religiöses System sei. Schließlich verlangt es vom Menschen gerechtes, wahrhaftiges und mitfühlendes Handeln, und sein Schwerpunkt ist die imitatio dei. Trotzdem plädiert Fromm für seinen religiösen Charakter und die religiöse Erfahrung des Menschen, die er allerdings nicht zwangsläufig an ein theistisches System gebunden sieht.

Theisten wie auch humanistische Nicht-Theisten kennen die Erfahrung der Selbsttranszendenz, die mit dem tief verwurzelten Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und einem Objekt der Hingabe verbunden ist. Diese Erfahrung hängt zusammen mit dem Versuch des Menschen, die ungelösten Fragen seiner Existenz zu beantworten. Deshalb ist das Bedürfnis nach Religion - im Gegensatz zur Freudschen Illu-

---

110 E. Fromm, a.a.O., S. 100 f.; zur theologischen Auseinandersetzung vgl. Kapitelabschnitt 3.5. zu E. Fromm.

sionskritik - unverzichtbar und grundlegend mit der menschlichen Existenz verwoben.[111]

Allerdings macht jeder Mensch diese Erfahrung der Selbsttranszendenz entsprechend seiner Situation anders und bringt sie deshalb auch anders zur Sprache. Was für den Theisten eine eindeutige Gotteserfahrung ist, äußert sich dem humanistischen Nicht-Theisten als religiöse Gestimmtheit.

Allen auch noch so verschiedenen Orientierungssystemen liegt jedoch ein gemeinsames Erfahrungssubstrat zugrunde. Fromm nennt es die X-Erfahrung. Sie wird von allen Menschen erfahren, auch wenn sie es je nach Kultur und Gesellschaftsstruktur anders zum Ausdruck bringen.

> "Der Unterschied liegt in der Art, wie diese Erfahrung begrifflich erfaßt wird, nicht im Erfahrungssubstrat, welches den unterschiedlichen begrifflichen Formulierungen zugrunde liegt."[112]

Dieses Erfahrungssubstrat, also die X-Erfahrung, läßt sich nun psychoanalytisch erklären. Es ergeben sich dabei fünf Merkmale, die das Phänomen charakterisieren:

1. Grundlegend ist zunächst die Tatsache, daß das Leben als Problem erfahren wird; d.h. die X-Erfahrung ist der Ausdruck einer tief und bewußt empfundenen Unruhe über die existentiellen Dichotomien des Lebens. Die Trennung von Mensch und Natur wird als schmerzvoll empfunden und führt zum leidenschaftlichen Wunsch, sie zu überwinden, um zum Eins-Werden, zur Einheit zu gelangen. Wo diese Unruhe und dieser Wunsch nicht empfunden werden, wird auch keine X-Er-

---

111 Vgl. die Ausführungen zum Bedürfnis nach Religion in Kapitelabschnitt 2.2.1. zu E. Fromm.

112 E. Fromm, a.a.O., S. 49.

fahrung gemacht, selbst wenn das menschliche Verhalten nach ethischen Maßstäben ausgerichtet ist.

2. Die X-Erfahrung kennt eine Wertehierarchie, die klar definiert ist. Ihr höchster Wert ist die optimale Entwicklung der dem Menschen eigenen Kräfte der Vernunft und Liebe, des Mitgefühls und des Mutes. Deshalb ist das weltliche Leben eines Menschen, der die X-Erfahrung realisiert, durchdrungen von diesen spirituellen Zielsetzungen.

3. Ein Mensch der X-Erfahrung sieht sich und andere nie als Mittel zum Zweck. Vielmehr ist für ihn der Mensch ausschließlich Selbstzweck.

> "Außerdem besteht seine Gesamteinstellung zum Leben darin, daß er auf alles, was geschieht, von dem Standpunkt aus reagiert, ob es dazu beiträgt oder nicht, ihn so zu verwandeln, daß er humaner wird. ... Dieser Prozeß der ständigen inneren Umwandlung, bei dem man im Akt des Lebens ein Teil der Welt wird, ist das Ziel, dem alle anderen Ziele untergeordnet sind."[113]

4. Das führt zum Loslassen des eigenen "Ich" und damit zu Offenheit, um auf die Welt reagieren zu können. Voraussetzung hierfür ist die Freiheit von eigener Angst, eigener Gier und dem Wunsch, sich krampfhaft an sich selbst zu klammern.

5. Diese Art der X-Erfahrung kann als Erfahrung der Transzendenz bezeichnet werden. Es handelt sich dabei um eine Transzendenz, die auf das im Menschen selbst liegende Ziel gerichtet ist, während das narzißtische Ich verlassen wird.[114] Ob diese Erfahrung nun theistisch oder nicht-

---

113 E. Fromm, a.a.O., S. 50.

114 Rainer Funk weist darauf hin, daß der Begriff der X-Erfahrung bei Erich Fromm "schillert": "Teils ist er nur Ausdruck eines nicht näher bestimmten Erfahrungssub-

theistisch gewertet wird, sieht Fromm als Angelegenheit der begrifflichen Formulierung.[115]

Zusammenfassend bleibt festzuhalten: Die X-Erfahrung realisiert sich in der humanistischen Religion.[116] Die widersprüchliche Existenz des Menschen läßt ihn nach einer neuen Identität suchen - einer Identität, die ihn in seiner Geschichtlichkeit sieht und über die Idee des Einen Gottes zum Einssein mit sich selbst und der Welt führt. Dieser Mensch ist ganz bei sich selbst, er bestimmt aus sich selbst und bringt seine Kräfte der Vernunft und Liebe zur vollen Entfaltung. Dieses Zu-sich-selbst-Kommen ist seine Transzendenz. Es geschieht nach der Idee des Einen Gottes auf dem Weg der Negation aller Fremdbestimmung. Damit wird dem von Fremdbestimmung völlig entleerten Menschen das Einssein mit der Menschheit möglich. Diese neue Identität des Menschen mit sich und seiner Welt ist die Antwort auf sein religiöses Bedürfnis und das Ziel der humanistischen Religion. Der Mensch erfährt sie, indem er seine Kräfte der Vernunft und Liebe optimal realisiert.

> "Die Wahrheit der humanistischen Religion erweist sich in ihrer Realisierung: Dort, wo der Mensch seine eigenen Kräfte mobilisiert und so die neue Identität selbst sucht, dort findet er auch seine Identität. Es geht nicht um das

---

Fortsetzung von Anmerkung 114

strats, teils ist X-Erfahrung ein Wechselbegriff zu humanistischer Religion, also ein Ausdruck für ein Erfahrungssubstrat, das bereits humanistisch verstanden wird." R. Funk, Mut zum Menschen, a.a.O., S. 150, Anm. 130.

115 In diesen Zusammenhang gehören deshalb ebenso Mystik, Buddhismus und Zen-Buddhismus - Lehren, für die Fromm ein besonderes Interesse hat, weil sie die Gedanken seiner humanistischen Religion vielfältig beinhalten, ausführen und weiterführen.

116 Vgl. hierzu Kapitelabschnitt 2.2.3. zu E. Fromm.

Denken in Begriffen, sondern um die Erfahrung aufgrund produktiver Tätigkeit; nicht um Theologie als Frage nach dem Gottesverständnis, sondern um den richtigen Weg ('Halacha'), 'Gott' als X zu erfahren; nicht um Religion als Fixierung einer bestimmten Gotteserfahrung in Glaubenssätzen, sondern um ein religiöses Ethos und um das Erleben der höchsten Werte Vernunft und Liebe; nicht um Interpretation, sondern um Veränderung: Die Erfahrung der neuen Einheit des Menschen mit sich und der Welt 'liegt letztlich nicht im Denken, sondern im Tun, im Erleben der Identität'. Denn Realisierung der X-Erfahrung heißt 'Bekehrung zu einer humanistischen 'Religiosität' ohne Religion, ohne Dogmen und Institutionen ...'".[117]

3. Zur Religionspsychologie Erich Fromms

Die Auseinandersetzung der christlichen Theologen mit dem Humanisten Erich Fromm ist bislang vornehmlich im englischen Sprachraum geführt worden[118], einige Aufsätze und Artikel liegen jedoch inzwischen auch von deutschen Autoren vor[119].

---

117 R. Funk, a.a.O., S. 153. Die Zitate im Zitat stammen von E. Fromm.
In einem 1972 verfaßten Artikel fordert Fromm, gerade aus der Haltung "religiöser Gestimmtheit" Kritik an jeglicher Form der Entfremdung und Idolatrie zu üben. Erst die Entlarvung der Idole schafft die Voraussetzung für echte Religiosität. Vgl. E. Fromm, Einige postmarxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiosität, in: E. Fromm, Gesamtausgabe, Bd. 6, a.a.O., S. 298 f.
Zum vorliegenden Kapitelabschnitt vgl. ebenso N. Greinacher, a.a.O., S. 35.

118 Vgl. R. Funk, Mut zum Menschen, a.a.O., S. 345, Anm. 1.

119 Vgl. hierzu u.a. R. Funk, a.a.O., S. 345-358; vgl. Dietmar Weigand, Religion und Psychoanalyse, in: Frankfurter Hefte, 7, 1967, S. 718-720; vgl. Norbert Greinacher, Erich Fromm, in: Wilhelm Schmidt (Hrsg.), Die Religion der Religionskritik, München 1972, S. 28-37; vgl. Gunda Schneider-Flume, Leben dürfen oder leben müssen, in: Dieter Henke, Günther Kehrer, Gunda Schneider-Flume (Hrsg.), Der Wirklichkeitsanspruch von Theologie und Religion, Tübingen 1976, S. 207-229;

Auf wesentliche Gesichtspunkte dieses Gesprächs soll im folgenden eingegangen werden.

3.1. Zum Theismus-Begriff

Rainer Funk weist darauf hin, daß die Ausführungen Fromms im Hinblick auf autoritäre und humanistische Religion auf spezifischen Vorentscheidungen beruhen. Erich Fromm spricht sich eindeutig für einen nicht-theistischen Humanismus aus[120], dem es zutiefst nur um den Menschen geht. Wenn Fromm jedoch im Rahmen der humanistischen Religion von Gott spricht, dann hat dieser Theismus-Begriff kaum eine Berührungsfläche mit dem in der Religionsphilosophie anerkannten Theismus-Begriff. Zwar hat auch dieser keine präzise einheitliche Bestimmung, allgemein läßt sich mit Keilbach aber im religionsphilosophischen Sinne definieren:

> "Theismus heißt die Lehre, welche das Dasein Gottes in dem Sinne bejaht, daß auch die Vorsehung mitbejaht erscheint; letztere wiederum schließt die Persönhaftigkeit und Freiheit Gottes mit ein."[121]

Demgegenüber ist Fromms Gottesbild nur im Sinne einer bereits vorweg humanistisch interpretierten Vorstellung zu verstehen. Rainer Funk betrachtet deshalb Fromms Versuch, Humanismus und Theismus in der Gottesfrage zusammenzubringen als gescheitert.[122]

Fortsetzung von Anmerkung 119

vgl. Hans Küng, Existiert Gott?, München 1978, S. 357-359; vgl. Thomas Pröpper, Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens. Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Machovec, Fromm, Ben-Chorin, Mainz 1976, S. 58-69.

120 Vgl. E. Fromm, Ihr werdet sein wie Gott, a.a.O., S. 10, 15.

121 W. Keilbach, zit. in: R. Funk, a.a.O., S. 141.

122 Vgl. R. Funk, a.a.O., S. 139-143, S. 142, Anm. 104.

3.2. Zum Religionsbegriff

Hinsichtlich der Frommschen Ausführungen zur autoritären und humanistischen Religion kritisiert J.S. Glen die prinzipielle Ablehnung jeder heteronomen Größe. Fromm - wie übrigens auch Nietzsche - haben nach Ansicht Glens nicht verstanden,

> "was das Evangelium will. Sie haben alles als Gesetz angesehen, das entweder in der Form eines positiven oder eines negativen Legalismus Gehorsam fordert. In dieser Hinsicht sind sie zweifellos von dem beeinflußt worden, was sie im Leben und Tun der Kirche gesehen haben und was sie im Umgang mit ihnen gut bekannten Christen erfahren haben."[123]

Funk verweist ebenso auf die Bedeutung, die der Gehorsam gegenüber dem Gesetz und der Vaterautorität in der jüdischen religiösen Familienerziehung hat.[124]

Ein weiterer Kritikpunkt Funks und auch Glens[125] stellt sich der Frage, inwieweit es nicht doch möglich ist, in theistischen Systemen im Sinne Keilbachs den Forderungen der humanistischen Religion nachzukommen.

Es ließe sich in diesem Zusammenhang von der Frommschen Unterscheidung zwischen rationaler und irrationaler Autorität ausgehen. Autorität ist im Frommschen Verständnis der Ausdruck für eine zwischenmenschliche Beziehung der Überlegenheit und der Unterlegenheit. Sofern diese Beziehung darauf ausgerichtet ist, die Kräfte der Vernunft und Liebe im Unterlegenen zu fördern, läßt sich von rationaler Autorität sprechen, deren äußeres Kennzeichen die Kompetenz ist. Diese

---

123 J.S. Glen, zit. in: R. Funk, a.a.O., S. 132, Anm. 57.

124 Vgl. ebda.

125 Vgl. a.a.O., S. 141, Anm. 99.

Überlegenheitsposition zielt jedoch nicht darauf, den Unterlegenen abhängig zu machen, sondern die vorfindliche Distanz zu verringern, indem im Unterlegenen die Kräfte gefördert werden, die schließlich das Abhängigkeitsverhältnis hinfällig und rationale Autorität überflüssig machen.

Im Gegensatz dazu strebt irrationale Autorität den Ausbau der Machtposition des Überlegenen auf Kosten des Unterlegenen an - mit dem Ziel totaler Abhängigkeit und Vergrößerung der Distanz. Die dem Unterlegenen eigenen Kräfte der Vernunft und der Liebe werden dabei unterdrückt, ausgebeutet und von der Großartigkeit des Überlegenen abhängig gemacht.[126]

Fromms Autoritätsverständnis zeigt, daß ein Abhängigkeitsverhältnis nicht zwangsläufig autoritären Charakter tragen muß; d.h. erst die nähere Bestimmung des Abhängigkeitsverhältnisses mit der ihm eigenen Intention der Stärkung oder Schwächung des Unterliegenden bzw. der Kompetenz oder ausbeutenden Macht des Überlegenen enthält die qualitative Wertung. In diesem Sinne ließe sich im Hinblick auf die Gottesfrage nicht negativ von einer Nominierung Gottes als dem Überlegenen sprechen. Erst eine nähere Untersuchung dieses Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Gott und Mensch in bezug auf förderliche oder versklavende Merkmale läßt eine konkretere Charakterisierung Gottes als rationale oder irrationale Autorität zu.

Die Ausführungen Fromms zur autoritären Religion ermöglichen es nun, diese mit Gott als irrationaler Autorität in Verbindung zu bringen. Demgegenüber verliert sich die Möglichkeit der Analogie zwischen humanistischer Religion und Gott als rationaler Autorität, wenn Fromm im weiteren eine

---

126 Vgl. R. Funk, a.a.O., S. 124 f.

lediglich humanistische Interpretation Gottes zuläßt. Fromm schafft ja einen Theismus-Begriff, der a priori Gott ausschließlich symbolhaft für die dem Menschen eigenen Kräfte sieht. Diesem Theismus-Begriff entspricht dann der Frommsche Interpretationsrahmen einer humanistischen Religion.

So liegt die Herausforderung für eine im Sinne Keilbachs theistische Interpretation in der Untersuchung des Gottesbildes als rationaler Autorität, die sich dann ganz bewußt über den von Fromm gesteckten humanistischen Interpretationsspielraum der rationalen Autorität erheben muß.

Es ergeben sich allerdings zwei Betrachtungsweisen, wenn man bemüht ist, humanistische Religion in theistischen Systemen aufzuweisen. Die eine folgt der Interpretation des Gottesbegriffs bei Erich Fromm und die andere versucht, Gottesvorstellungen rationaler Autorität in theistischen Religionen aufzuzeigen. Beide stehen jedoch vor der Problematik, daß Humanismus und Theismus in der Gottesfrage nicht zusammenzubringen sind. Während in Anlehnung an Erich Fromm nicht von humanistischer Religion in theistischen Systemen gesprochen werden sollte, da diese bereits vorweg humanistisch interpretiert worden sind[127], sollte die letztere Betrachtungsweise berücksichtigen, daß Frommscher Humanismus in theistischen Systemen nicht zu finden ist, da zu diesem Humanismus notwendig die Frommsche Interpretation Gottes gehört.

Somit verschiebt sich der Blickwinkel für die theologische Fragestellung nach den Forderungen einer - nach Fromm - humanistischen Religion in theistischen Systemen.[128]

---

127 Vgl. diesen Gedanken ebenfalls bei D. Weigand, a.a.O., S. 720.

128 Vgl. R. Funk, a.a.O., S. 121-125, S. 139-142, S. 142, Anm. 104.

3.3. Zur Geschichte des Gottesbegriffs

Die problematische Relation zwischen Theismus und nicht-theistischem Humanismus zeigt sich ebenfalls in Fromms religionskritischer Interpretation der Geschichte des Gottesbegriffs. Fromms humanistische Interpretationsvoraussetzung, die letztlich immer auf den Menschen zielt, kann in der Geschichte des Gottesbegriffs nur die Geschichte des Menschen sehen; das aber heißt, daß die Zielhaftigkeit und Sinnhaftigkeit der Geschichte als Entwicklung eben aus der geschichtlichen Entwicklung selbst erhoben werden muß. Fromm negiert damit jegliches Offenbarungshandeln Gottes und ebenfalls alle Prinzipien, die Ursprung, Ziel und Dynamik der Geschichte gewährleisten. Übrig bleibt der Mensch.

Demgegenüber sieht der Theismus, der einen Offenbarungsgott kennt, die Geschichte des Menschen als eine Geschichte Gottes für den Menschen, geprägt von der eschatologischen Hoffnung einer Einheit von Gott und Mensch. Damit ist es aber nicht mehr möglich, die Geschichte des Gottesbegriffs als Geschichte des Menschen zu interpretieren. Geschichte legitimiert sich auch nicht mehr aus sich selbst. Und theistische Begriffe und Vorstellungen können nicht durch nicht-theistische Interpretationen ersetzt werden.

Funk verweist pointiert darauf, daß Fromms humanistische Interpretation in leichter Änderung zum Buchtitel laute: "You Shall Be Gods"![129]

Fromms Argumentation bleibt im Sinne seines humanistischen Vorentscheids schlüssig, für den theistischen Denker wird sie jedoch an entscheidenden Punkten nicht nachvollziehbar sein.[130]

---

129 Vgl. R. Funk, a.a.O., S. 147, Anm. 122.

130 Vgl. a.a.O., S. 146-149.

3.4. Christliche Theologie und Frommscher Humanismus

Trotzdem stellt sich die Frage, ob und an welchen Stellen der Humanismus Erich Fromms zur Herausforderung für eine christliche Theologie werden kann. Diese Frage kann jedoch nur vor dem Hintergrund des jeweiligen Selbstverständnisses der Gesprächspartner verhandelt werden.

Rainer Funk weist zunächst auf den grundlegenden Unterschied zwischen Theologie und Frommschem Humanismus, der in der Mystik gründet und den er deshalb der Mystik zurechnet, hin.

Theologie geht es um den vernünftigen Ausweis der Lehre von Gott - mit dem Ziel, Glauben zu fördern, so daß der Mensch sein Leben, seinen Sinn und sein Sein als begründet erfährt. So hat Theologie eine Vermittlerfunktion für religiöse Erfahrung, indem sie die Vernunft religiöser Erfahrung aufzuzeigen und zu begründen versucht. Dabei ist Theologie auf Transzendenz verwiesen. Mit ihrem Verweis auf Transzendenz erhebt sie zugleich den Anspruch, die Ebene der religiösen Erfahrung denkerisch zu transzendieren, denn sie zielt auf einen letzten Grund jenseits des Menschen und fordert eine theonome Begründung der menschlichen Wirklichkeit.

Anders die Mystik - ihr kommt es nicht auf den vernünftigen Ausweis mittels komplizierter theologischer Reflexionen an, vielmehr geht es ihr um die unmittelbare religiöse Erfahrung, um den Erfahrungswert selbst. Jedes Denken über Gott hat eine materiale Erkenntnis Gottes zum Ziel.Diese aber konfligiert prinzipiell mit der Gotteserfahrung selbst. Deshalb vertritt die Mystik eine negative Theologie, die jedes Wissen über Gott als Fremdbestimmung Gottes ablehnt. Religiöse Erfahrung wird somit nur im Erfahren des eigenen Nicht-Wissens möglich.

Es ist deutlich, daß die Theologie auch diese Position nochmals reflektiert, indem sie sich um die Vernunft re-

ligiöser Erfahrung bemüht. So liegt an diesem Punkt auch der grundlegende Widerspruch in der Zielsetzung von Theologie und Mystik. Ist die Theologie am Aufweis einer letzten Vernunft und einer theonomen Begründung der religiösen Erfahrung interessiert, so geht es der Mystik allein um den Vollzug der Letztbegründung, denn nur die Erfahrung des letzten Grundes kann ein letzter Grund sein.[131]

Eingedenk dieses Unterschiedes kann der Humanismus Erich Fromms - so Funk - nun durchaus eine Herausforderung für eine christliche Theologie sein.

Insbesondere drängt sich dann zunächst die Frage nach dem Verhältnis von Autonomie und Theonomie menschlichen Seins und Sollens auf. Funk plädiert im Sinne der Frommschen Autonomie für eine theonome Begründung des Menschen ohne heteronomen Anspruch hinsichtlich der Bestimmung des Menschseins, also was dieser ist, kann und soll. Funk sieht diese Überlegung legitimiert im Gedanken des Gott-Menschen als eines Menschensohnes: In dem totalen Menschsein Jesu zeigt sich das Wesen Gottes. Nachfolge Jesu und die Erfahrung menschlichen Seins und Sollens stehen deshalb in Relation. Gott, die Bedingung der Möglichkeit des Menschseins, korrespondiert mit den im Menschen angelegten Potentialen zur Entfaltung und Verwirklichung der menschlichen Existenz, gebunden an die Erfahrung der Nachfolge Jesu.

> "Christliche Realisierung des Menschseins gründet ebenso wie der humanistische Versuch in der Erfahrung der dem Menschen eigenen Kräfte; doch für den Christen liegt die Möglichkeit dieser Erfahrung in der Nachfolge Jesu begründet, weil sich im Leben Jesu der Wille Gottes zur Zielgestalt des Menschen, d.h. zur eschatologischen humanitas für alle Zeiten gültig ausgesprochen hat."[132]

---

131 Vgl. R. Funk, a.a.O., S. 346 f.

132 A.a.O., S. 349.

In diese Gedanken reiht sich weiterhin die Frage nach dem spezifisch Christlichen einer theologischen Ethik ein. Wenn davon auszugehen ist - wie es Rainer Funk tut -, daß Fromms humanistische Ethik die gleiche Radikalität und Verbindlichkeit ethischer Forderungen aufweist, wie sie auch der jesuanischen Verkündigung eigen ist, dann läßt sich festhalten, daß ethische Forderungen unabhängig vom gläubigen Vollzug der Nachfolge Jesu existieren und deshalb expliziert und realisiert werden können. Mit dieser Feststellung wendet sich Funk gegen die Vertreter einer sogenannten "Glaubensethik", die für den Christen inhaltliche Forderungen postulieren, die sich lediglich aus dem gläubigen Vollzug der Nachfolge Jesu ergäben und nur aus der Kraft des Glaubens erfüllt werden könnten. Demgegenüber spricht sich Funk für eine "autonome Moral im christlichen Kontext"[133] aus, die das christliche Proprium des Sittlichen nicht in konkreten, aus dem Glaubensverständnis heraus entwickelten, weltethischen Weisungen sieht,

> "sondern in einem spezifischen Sinnhorizont, der den Christen in seinem konkreten ethischen Handeln in besonderer Weise motiviert und darum zu einer anderen Einstellung gegenüber dem sittlich Geforderten anhält"[134].

Die christliche Theologie begreift diesen Sinnhorizont als Anbruch des Reiches Gottes in Jesus Christus und als geschenkhaftes Offenbarungsangebot. Die theistische Voraussetzung ist ihr Spezifikum, denn nur vor diesem Hintergrund wird das gnadenhafte Angebot eines göttlichen Heilswillens, der jedem menschlichen Tun vorausgesetzt ist, verständlich.

---

133 R. Funk, a.a.O., S. 351.
Vgl. zum Begriff der "autonomen Moral" auch A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971; vgl. ebenso H. Küng, Christ sein, München 1980[10], S. 520-544.

134 R. Funk, a.a.O., S. 353.

Deshalb kann das jesuanische Ethos von Erich Fromm auch in einem nicht-theistischen Sinnhorizont interpretiert werden. Trotzdem bleibt der spezifisch christliche Sinnhorizont aus theologischer Sicht für das jesuanische Ethos konstitutiv.

Gerade hier wird jedoch deutlich, wie sehr der Frommsche Humanismus das theologische Denken überhaupt in Frage stellt.

Auch Norbert Greinacher zeigt skizzenhaft die Schwerpunkte einer theologischen Auseinandersetzung mit Erich Fromm auf. Die religionskritischen Thesen Fromms stellen zunächst - nach Ansicht Greinachers - eine "heilsame Provokation"[135] für das Christentum und die Kirchen dar. Eine kritische Reflexion hat nun bei den Fragen anzusetzen, ob und inwiefern Religion Mündigkeit verhindert, ob herrschende Religion nicht oft Religion der Herrschenden war oder ist, und inwiefern das Christentum die Züge einer autoritären Religion trägt.

Seitens der christlichen Theologie bleibt gegenüber Erich Fromm jedoch einzuwenden, daß der Glaube den Menschen frei macht. Die Intention zielt auf die volle Verwirklichung des Menschseins, auf die Überwindung der Entfremdung, so daß der Mensch frei, mündig und heil wird. Wenn auch dieser humanistische Grundzug der christlichen Botschaft in Kirche und christlicher Theologie bis heute nicht immer überzeugend dargestellt werden konnte, so bleibt doch der Glaube, daß der von Fromm geforderte radikale Humanismus erst in der Verankerung im Glauben an den von Jesus von Nazareth verkündeten Gott Zukunftschancen hat.[136]

---

135 N. Greinacher, a.a.O., S. 36.

136 Vgl. a.a.O., S. 36 f.

Dietmar Weigand stellt die Frage, ob sich die religiösen Institutionen mit dem weitgehend entmythologisierten Begriff von Religion, der die Einwände der europäischen Aufklärungsbewegung in sich aufgenommen hat, tatsächlich identifizieren.[137]

3.5. Theologische Anthropologie und Frommsche Anthropologie

In einer differenzierten Auseinandersetzung geht Gunda Schneider-Flume auf die Spannung zwischen der Frommschen Anthropologie und einer theologischen Anthropologie ein.[138] Beiden geht es ja um den wahren Menschen.

Es lassen sich - nach Schneider-Flume - drei Charakteristika beschreiben, die die Natur des Frommschen Menschenbildes kennzeichnen. Diese Charakteristika stellt Schneider-Flume einer theologischen Anthropologie gegenüber.

Erstes Kennzeichen ist die Vernunft, die dem Menschen Fluch und Segen zugleich ist. Die Vernunft riß den Menschen aus der ursprünglichen Einheit mit der Natur, ermöglichte ihm gleichzeitig jedoch, den Weg zu sich selbst zu finden, um schließlich mit ihr zur Selbsterlösung zu gelangen.

Eine theologische Anthropologie muß demgegenüber den Entwurf Fromms kritisieren. Nach theologischem Urteil ist der Mensch durch eine Geschichte von außerhalb seiner selbst begründet. Zum wahren Menschen wird er durch das Hören dieser Geschichte, in die er so hineingenommen wird.

> "Die Begründung der menschlichen Existenz durch die Geschichte vom Heilshandeln Gottes mit der Welt bringt die Dynamik in das menschliche Leben, das zur Reaktion auf diese Geschichte, zur

---

137 Vgl. D. Weigand, a.a.O., S. 720.

138 Vgl. G. Schneider-Flume, Leben dürfen oder leben müssen, a.a.O., S. 207-229.

Antwort auf das Hören dieser Geschichte wird."[139]

Theologische Anthropologie sieht die Bewegung menschlichen Lebens nicht als ein Kreisen um sich selbst. Antrieb und Zielrichtung erhält diese Bewegung vielmehr von außerhalb ihrer selbst. Leben wird daher verständlich unter dem Gesichtspunkt des Hörens und Antwortens, also der Auseinandersetzung. Insofern ist von Fromm das Ziel der menschlichen Existenz mit dem Erreichen von Harmonie nicht angemessen beschrieben.

Zweitens wird die Natur des Menschen von Fromm in seiner Unabhängigkeit und Einsamkeit gekennzeichnet.

Auch hier hat die theologische Anthropologie einen anderen Ansatzpunkt. Als von Gott Angesprochener steht das menschliche Individuum immer schon in einem Verhältnis. Während der isolierte Vernunftmensch Fromms primär sprachlos und verhältnislos ist und sich, auf sich selbst bezogen, seine Beziehung zur Umwelt erst schaffen muß, steht das vom Heilshandeln Gottes erfaßte Individuum bereits in Beziehung zu Gott und damit gleichzeitig in Beziehung zum Mitmenschen und zur Welt.

Ein dritter Aspekt der menschlichen Natur betrifft die Verpflichtung, sich selbst zu erschaffen.

Auch für die theologische Anthropologie darf der Glaube nicht die Funktion des Patentrezeptes oder Lückenbüßers einnehmen, vielmehr gilt gleichermaßen das Leben als Imperativ.

"Dennoch steht das Leben des durch die Geschichte von Gottes Heilshandeln begründeten Menschen ursprünglich nicht unter Zwang und Muß. Geschöpfsein heißt, daß die Erfahrung des Geworfenseins

---

139 G. Schneider-Flume, a.a.O., S. 212.

> transzendiert wird durch den Glauben an die Gabe des Lebens, daß die Erfahrung des Zwangs und des Muß überwunden wird durch den Zuspruch des Dürfens, der Gnade. Der Zuspruch des Dürfens eröffnet die Möglichkeit und gibt die Freiheit, nun tatsächlich das Leben in die Hand zu nehmen, es auszuschöpfen und auszukosten."[140]

Damit sprengt der christliche Schöpfungsglaube den Rahmen der menschlichen Sinngebung und Leistung. In Christus hat die Geschichte von Gottes Heilshandeln mit der Welt Gestalt angenommen, so daß alle Menschen in der Christusgeschichte in die Ermächtigung zum Leben und in die Verheißung des Lebens hineingenommen sind. Dies trifft gerade auch für die leidenden Menschen zu, wie ebenfalls für die, hinsichtlich derer bezogen auf ihre Produktivität und Schöpferkraft das Urteil "sinnvoll" nicht ohne weiteres ausgesprochen werden kann. "Von daher muß theologische Anthropologie den gnadenlosen Zwang von Fromms Vorstellung der menschlichen Schöpferkraft in Frage stellen."[141]

Schneider-Flume spricht die Frommsche Reduzierung des Menschen auf sich selbst und sein Leistungsvermögen an. Zwar sieht auch die theologische Anthropologie den Menschen als ein offenes System, sie begrenzt ihn aber nicht auf die dem Menschen innewohnende Entwicklungsfähigkeit, auf sein Sich-selbst-Schaffen. Vielmehr holt ihn die Anrede aus dem Kreisen um sich selbst und führt ihn in das Verhältnis zum Gegenüber. Die Offenheit des Menschen ist jetzt von der Zusage geprägt, daß er leben darf. Das für Fromm zentrale Prinzip, "daß der Mensch seine Geschichte selbst macht", wird damit nicht aufgehoben, es erhält jedoch eine andere Ausrichtung, denn die Geschichte ist jetzt vom Zuspruch des Dürfens und der Hoffnung getragen. Hoffnung beschränkt sich

---

140 G. Schneider-Flume, a.a.O., S. 215 f.

141 A.a.O., S. 216.

hier jedoch nicht auf die Hoffnung an eigene Produktivität, vielmehr basiert diese Hoffnung auf dem Glauben an die tragende Zusage des Lebens, die sich immer wieder neu in Überwindung von Entfremdung erweist.

> "Offenheit weist hier nicht auf das Selbst zurück, sondern meint die Aufgeschlossenheit für ein Gegenüber und die von daher bestimmte Hoffnung und Zukunft."[142]

4. Zusammenfassung

Durch alle Ausführungen Fromms im Hinblick auf Religion zieht sich - wie vielfältig deutlich geworden ist - ein Thema: Es ist die Hinführung des Menschen zu sich selbst. Mit der Methode der sozialpsychologischen Analyse untersucht Erich Fromm religiöse Phänomene der Vergangenheit und Gegenwart, um ihren Aussagegehalt für den heutigen Menschen fruchtbar zu machen. Von der Überlegung ausgehend, daß sich in allen großen Religionen ein gemeinsamer Kern finden läßt, der humanistisch interpretiert auf die Vervollkommnung des Menschen zielt, gelangt Fromm zu den höchsten menschlichen Werten: der Vernunft und der Liebe.

In seinem Frühwerk sieht Fromm Religion funktional - als Mittel zur sozialen Kontrolle.

Zwanzig Jahre später setzt er neue Schwerpunkte. Ihm erscheint jetzt das Bedürfnis nach religiöser Erfahrung tief im Menschen verwurzelt. Religion dient als Bezugsrahmen, der als System der Orientierung mit einem Objekt der Hingabe dem menschlichen Bedürfnis nach Ganzheit im Lebensvollzug entspricht. Gott symbolisiert hier das Bild des höheren Selbst des Menschen, seine erstrebenswerte Potentialität.

---

142 G. Schneider-Flume, a.a.O., S. 228.

Diesen Gedanken greift Fromm später nochmals auf und führt ihn am Beispiel der Geschichte des jüdischen Denkens und Glaubens aus. Humanistisch und nicht-theistisch interpretiert weist die Geschichte des Gottesbegriffs auf den Menschen, der voll entfaltet aus seinen Kräften der Vernunft und Liebe lebt.

Erich Fromm faßt in seinem Kredo, aus dem hier abschließend ein Ausschnitt zitiert werden soll, seine Überlegungen zusammen:

> "Bedenkt man die Widersprüche und Schwächen, die der Existenz des Menschen anhaften, so ist es nur zu natürlich, daß er nach einem 'Absoluten' sucht, das ihm die Illusion der Gewißheit bietet und ihn des Konfliktes, des Zweifels und der Verantwortung enthebt. Aber kein Gott, weder in theologischen, philosophischen noch in historischen Gewändern, rettet oder verurteilt den Menschen. Nur der Mensch kann dem Leben ein Ziel geben und die Mittel zur Verwirklichung dieses Ziels finden. Er kann keine rettende letzte oder absolute Antwort finden, aber er kann nach einem Maß der Stärke, Tiefe und Klarheit der Erfahrung streben, so daß er die Kraft hat, ohne Illusionen zu leben und frei zu sein. ... Ich glaube an die Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen."[143]

---

143 E. Fromm, Jenseits der Illusionen, a.a.O., S. 199 ff.

IV. CARL GUSTAV JUNG

1. Biographischer Abriß

Carl Gustav Jung gilt als einer der großen Tiefenpsychologen des zwanzigsten Jahrhunderts. Er machte als erster die Religiosität zum zentralen Problem im menschlichen Leben.

Am 26. Juli 1875 wird er in Kesswil am Bodensee, im Schweizer Kanton Thurgau, geboren. Er ist der Sohn des evangelisch-reformierten Pfarrers Johann Paul Achilles Jung und seiner Ehefrau Emilie, geb. Preiswerk. Während die väterlichen Vorfahren ursprünglich aus Deutschland kamen, bis der Großvater als Chirurgieprofessor an der Baseler Universität in die Schweiz übersiedelte, lebte die mütterliche Familie bereits in Basel. Mehrere ihrer Verwandten waren Theologen, wie ebenfalls zwei Brüder des Vaters. Der Einfluß von Medizin und Religion, von Naturwissenschaft und Glaube hatte in der Familie immer eine Rolle gespielt.

Carl Gustav Jung charakterisiert seinen Vater, einen promovierten Arabisten, als guten und unkomplizierten Menschen[1], dessen dogmatischer Glaube ihm jedoch leer, schematisch und leblos erscheint. Dies zeigt sich insbesondere in den Auseinandersetzungen, Fragen und Zweifeln des Sohnes, die vom Vater lediglich mit lehrmäßigen Inhalten beantwortet werden, ohne das Anliegen des Sohnes zu erfassen und nachzuvollziehen. Zwar assoziiert Jung in bezug auf seinen Vater Zuverlässigkeit, gleichzeitig jedoch auch Ohnmacht.[2] Enttäuschungen in

---

1 Vgl. Carl Gustav Jung, Erinnerungen, Träume, Gedanken, aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé, Zürich 1962, S. 91.
Diese im Hinblick auf die religionspsychologische Fragestellung dieser Arbeit äußerst wertvolle und aufschlußreiche Autobiographie wird wesentliche Grundlage für das vorliegende Kapitel bilden.

2 Vgl. a.a.O., S. 15.

der Ehe, Sehnsucht an studentische Erinnerungen und immer stärker werdende Glaubenszweifel führen zu schlechter Laune und chronischer Gereiztheit, bis die Glaubenskrise schließlich - so Carl Gustav Jung - für den frühen Tod des Vaters verantwortlich wird.

> "Ich verstand erst einige Jahre später, daß mein armer Vater nicht denken durfte, weil er von inneren Zweifeln zerrissen war. Er war auf der Flucht vor sich selber und insistierte deshalb auf dem blinden Glauben, den er erkämpfen mußte und mit krampfhafter Anstrengung erzwingen wollte."[3]

Jung sieht die "theologische Religion" mit dem Schicksal des Vaters eng verknüpft. Sie nämlich fordere ohne Hoffnung auf Wissen auf zu glauben und verhindere damit die Möglichkeit individueller und unmittelbarer Gotteserfahrung. "Als die Erzsünde des Glaubens erschien mir die Tatsache, daß er der Erfahrung vorgriff."[4]

In völlig anderer Hinsicht übte die Mutter auf Carl Gustav Jung eine tiefe Prägung aus. Er beschreibt sie als gespaltene Persönlichkeit, die manchmal einerseits überkommene Meinungen äußerte, diese jedoch andererseits von ihrem unkonventionellen, anderen Ich sogleich widerlegte. Nicht immer sagte sie, was sie eigentlich dachte - so der Eindruck des Jungen. Diese Tatsache läßt ihn die Mutter zum einen als liebende Mutter mit einer großen "animalischen Wärme", Gemütlichkeit und Redseligkeit erleben, zum anderen erscheint sie ihm unheimlich, archaisch und ruchlos. Der Sohn vertraut ihr deshalb nur bedingt - was ihn ernstlich

---

3 C.G. Jung, a.a.O., S. 78 f.

4 A.a.O., S. 99.
Im Verlauf der religionspsychologischen Ausführungen Jungs wird das Spannungsfeld zwischen Theologie und religiöser Erfahrung immer wieder zur Sprache kommen.

beschäftigt, teilt er ihr nicht mit.[5] Diese zwiespältige Haltung gegenüber der Mutter wird bereits von einem Erlebnis in der frühesten Kindheit genährt. Als er drei Jahre alt ist, muß die Mutter für mehrere Monate in ein Krankenhaus in Basel. Der Knabe reagiert auf dieses Verlassen mit Ekzemen, und ihre lange Abwesenheit macht ihm schwer zu schaffen. Später sieht Jung das Leiden der Mutter im Zusammenhang mit Eheschwierigkeiten der Eltern.

> "Seit jener Zeit war ich immer mißtrauisch, sobald das Wort 'Liebe' fiel. Das Gefühl, das sich mir mit dem 'Weiblichen' verband, war lange Zeit: natürliche Unzuverlässigkeit und - Ohnmacht. Dies ist das handicap, mit dem ich angetreten bin. Später wurde dieser frühe Eindruck revidiert."[6]

Ein halbes Jahr nach der Geburt des Sohnes Carl Gustav zieht die Familie für vier Jahre nach Laufen bei Schaffhausen. Dort, oberhalb des Rheinfalls, wächst er auf dem Lande auf - im Umkreis von Pfarrhaus, Kirche und Friedhof. Dort macht er auch seine ersten Erfahrungen mit der ihm nicht ganz einsichtigen Gestalt des "hêr Jesus". Dieser sollte einerseits Schutz vor den Gefahren der Nacht geben, wie ihn das Abendgebet der Mutter lehrte, andererseits stand er in dunklem Bunde mit den Vorgängen auf dem Friedhof, wenn der Vater im schwarzen Talar von ebenfalls schwarz gekleideten und finster blickenden Männern, die eine schwarze Kiste trugen, begleitet wurde.
"Ich fing an, dem 'hêr Jesus' zu mißtrauen."[7]

Diese Ahnung verstärkt sich massiv mit dem ersten Traum, an den sich Jung erinnern kann; ein Traum, der ihn ein Leben lang beschäftigt, den er im Alter von drei oder vier

---

5 Vgl. C.G. Jung, a.a.O., S. 54-58.

6 A.a.O., S. 15.

7 A.a.O., S. 17.

Jahren träumt, den er aber erst im reifen Alter von 65 Jahren erzählt:

Unweit des elterlichen Hauses sieht sich der Junge auf einer Wiese vor einem dunklen, rechteckigen, ausgemauerten Loch, das er noch nie zuvor gesehen hatte. Neugierig tritt er näher, um hinunterzublicken, und entdeckt eine Steintreppe, die er zögernd und ängstlich hinabsteigt. Hinter einem schweren, reich verzierten Stoffvorhang öffnet sich ein gewölbeartiger rechteckiger Raum in dämmerigem Licht. Ein roter Teppich führt vom Eingang bis zu einer niedrigen Estrade, auf der ein goldener Thronsessel steht. Von diesem prachtvollen Königssessel erhebt sich ein riesiges Gebilde in der Art eines hohen Baumstammes, der fast bis an die Decke reicht. Bei genauem Hinsehen erkennt der Knabe jedoch die merkwürdige Beschaffenheit des Gebildes genauer:

> "es bestand aus Haut und lebendigem Fleisch, und obendrauf war eine Art rundkegelförmigen Kopfes ohne Gesicht und ohne Haare;nur ganz oben auf dem Scheitel befand sich ein einziges Auge, das unentwegt nach oben blickte."[8]

Voller Schrecken und Angst erwartet der Knabe, daß sich das Ding plötzlich auf ihn zubewegt. In diesem unerträglichen Moment der Spannung hört er die Stimme der Mutter, die von draußen ruft, er solle sich das Ding nur anschauen, es sei der Menschenfresser.

Carl Gustav wacht schweißgebadet vor Angst auf und hat daraufhin viele Abende lang Furcht vor dem Einschlafen, weil er wieder einen solchen Traum haben könne. Erst sehr viel später kann Jung diesen Traum als "eine Art Initiation in das Reich des Dunkeln"[9] einordnen.

---

8 C.G. Jung, a.a.O., S. 18.

9 A.a.O., S. 21.

> "Der Phallus dieses Traumes scheint auf alle Fälle ein unterirdischer und nicht zu erwähnender Gott zu sein. Als solcher ist er mir durch meine ganze Jugend geblieben und hat jeweils angeklungen, wenn vom Herrn Jesus Christus etwas zu emphatisch die Rede war. Der 'hêr Jesus' ist mir nie ganz wirklich, nie ganz akzeptabel, nie ganz liebenswert geworden, denn immer wieder dachte ich an seinen unterirdischen Gegenspieler als an eine von mir nicht gesuchte, schreckliche Offenbarung."[10]

Dem Jungen gelingt es auch später trotz aller Bemühungen nicht, ein positives Verhältnis zum verkündigten Christus der Kirche zu gewinnen. Der Religionsunterricht langweilt ihn, und in die Kirche geht er - mit Ausnahme am Weihnachtstag - höchst ungern.

Demgegenüber fasziniert ihn die Welt der Natur: Pflanzen, Tiere, Steine - die Welt des Geheimnisvollen. Und auch seinen Traum wertet er als Einweihung in die Geheimnisse der Erde, als den Beginn eines geistigen Erlebens, das bis ins hohe Alter die Grenzen des Rationalen und Irrationalen, des Bewußten und Unbewußten erforscht und in Frage stellt.

Der vierjährige Carl Gustav zieht 1879 mit seiner Familie nach Klein-Hüningen bei Basel. Hier geht er zur Schule und besucht später in Basel die Universität. Im Alter von neun Jahren wird seine Schwester Gertrud geboren, eine Tatsache, die sein Mißtrauen gegenüber den Eltern verstärkt, denn er hatte vom Verlauf der Schwangerschaft nichts bemerkt, und seine anschließenden Fragen werden mit der unglaubwürdigen Geschichte vom Storch, der das Kind gebracht habe, beantwortet.

---

10 C.G. Jung, a.a.O., S. 19.

Mit elf Jahren fängt für den Jungen die Gymnasialzeit in Basel an. Anstelle der ländlichen Spielgenossen tritt die Bekanntschaft mit Kindern aus der sogenannten "großen Welt". Jung erkennt die Armut seiner Familie, und das verändert den Blick für die Sorgen und Kümmernisse seiner Eltern.

Zur gleichen Zeit beginnt ihn die Gottesfrage zu interessieren. Zum "hêr Jesus" der Kindheit vermag er auch jetzt kein positives Verhältnis zu gewinnen, Gott aber, von dem man sich ja keine richtigen Vorstellungen machen kann und soll, verbindet sich langsam mit seiner Welt des Geheimnisvollen.

Ein weiteres Erlebnis im zwölften Lebensjahr eröffnet dem Jungen eine Erkenntnis, die ihn sein Leben lang prägen und begleiten wird.

Während er auf einen Schulkameraden wartet, wird er von einem anderen Jungen gestoßen, so daß er unglücklich mit dem Kopf auf den Randstein des Gehweges fällt. Ohnmachtsanfälle sind die Folge, die insbesondere auftreten, als er wieder in die mit Langeweile und Angst besetzte Schule gehen soll. Aufgrund der rätselhaften Krankheit bleibt er nun länger als ein halbes Jahr dem schulischen Leben fern und widmet sich in der freien Zeit der viel interessanteren Welt des Geheimnisvollen, der Natur und Bibliothek des Vaters. Plötzlich jedoch wird ihm bewußt, daß er mit seinem Verhalten vor sich selbst und den Anforderungen der Wirklichkeit flieht. Diese Erkenntnis macht ihn "zu einem ernsthaften Kind"[11], das von da an konzentriert lernt und zu einem guten Schüler wird.

Etwas später wird ihm die Ahnung zur Gewißheit, "in Wirk-

---

11 C.G. Jung, a.a.O., S. 37.

lichkeit zwei verschiedene Personen"[12] zu sein. Eine Persönlichkeit - so der Eindruck des Jungen - ist für die Wirklichkeitserfahrung der Außenwelt zuständig, während die andere Persönlichkeit mit Weisheit und Reife die Innenseite des Lebens vertritt, in der auch die Religion eine zentrale Rolle spielt und in der die überwältigende Beziehung des Menschen zu Gott erlebt wird. Dieser Persönlichkeit gibt Jung in seinem Leben schließlich den Vorrang. Allerdings hat sie wenig mit den überkommenen Vorstellungen kirchlicher Frömmigkeit zu tun. Das folgende Erlebnis verdeutlicht dies.

An einem schönen Sommertag drängt sich dem zwölfjährigen Jungen, der in Basel vor dem Münster steht, plötzlich ein angstvoller Gedanke auf. Er hat den Eindruck, nicht weiterdenken zu dürfen, weil sonst etwas Furchtbares geschehe. Vielleicht begehe er die Sünde wider den Heiligen Geist und wäre damit auf ewig in die Hölle verbannt. All seine Bemühungen sind nun krampfhaft darauf gerichtet, nicht an den lieben Gott und das schöne Münster zu denken. Diese Spannung hält er zwei Tage lang aus, sogar ohne den Eltern etwas zu erzählen, in der dritten Nacht jedoch wird die Qual so groß, daß er sich trotz aller Angst entschließt, den Gedanken zu Ende zu denken, er fühlt sich von ihm überwältigt:

> "Ich faßte allen Mut zusammen, wie wenn ich in das Höllenfeuer zu springen hätte, und ließ den Gedanken kommen: Vor meinen Augen stand das schöne Münster, darüber der blaue Himmel, Gott sitzt auf goldenem Thron, hoch über der Welt, und unter dem Thron fällt ein ungeheures Exkrement auf das neue bunte Kirchendach, zerschmettert es und bricht die Kirchenwände auseinander.
> Das war es also. Ich spürte eine ungeheure Erleichterung und eine unbeschreibliche Erlösung. An Stelle der erwarteten Verdammnis war Gnade über mich gekom-

12 C.G. Jung, a.a.O., S. 40.

> men und damit eine unaussprechliche Seligkeit, wie ich sie nie gekannt hatte. Ich weinte vor Glück und Dankbarkeit, daß sich mir Weisheit und Güte Gottes enthüllt hatten, nachdem ich Seiner unerbittlichen Strenge erlegen war. Das gab mir das Gefühl, eine Erleuchtung erlebt zu haben."[13]

Dieses Erlebnis, das Jungs religionspsychologisches Denken maßgeblich beeinflußt, führt ihn zu der Überzeugung, daß Gott "eine der allersichersten, unmittelbaren Erfahrungen"[14] ist. Die Skepsis gegenüber der Frömmigkeit des Vaters verstärkt sich von nun an in zunehmendem Maße. Jener glaubt zwar an den Gott der Bibel, hat aber nie "den lebendigen unmittelbaren Gott"[15] erfahren, der sich auch ohne Bibel, Kirche und Tradition dem Menschen offenbaren kann. Die väterlichen Aussagen zu Glaubensinhalten kommen dem Sohn - auf dem Hintergrund des eigenen Erlebnisses - schal und hohl vor, "wie wenn einer eine Geschichte erzählte, die er selber nicht ganz glauben kann oder nur vom Hörensagen kennt"[16]. Der Konfirmationsunterricht des Vaters ist ihm maßlos langweilig, und die für den Sohn einzig interessante Frage nach der Dreieinigkeit Gottes übergeht jener mit dem Hinweis, davon verstehe er selbst nichts.[17]

So führen auch die Diskussionen, die der erwachsene Sohn später mit seinem in Glaubenszweifel verstrickten, gesundheitlich schwachen Vater hat, zu keiner für beide Seiten hilfreichen Auseinandersetzung. Jung kann beobachten, wie sein Vater am eigenen Glauben, an "theologischer Religion" - wie er es nennt - scheitert, denn die Kirche hatte ihm

---

13 C.G. Jung, a.a.O., S. 45.

14 A.a.O., S. 67.

15 A.a.O., S. 46.

16 A.a.O., S. 48.

17 Vgl. a.a.O., S. 58.

- nach Ansicht Jungs - mit ihrem theologischen Denken die Möglichkeit zu unmittelbarer Gotteserfahrung "verrammelt". Als er dies sieht, erfaßt ihn heftiges Mitleid mit seinem Vater und ein Blick für die Tragik seines Berufes und Lebens.[18]

Die Geschichte mit dem Baseler Münster hat noch eine andere Auswirkung. Sie weckt in Jung die Ahnung, Gott könne etwas Furchtbares sein. Diesem Gedanken geht er in der Folgezeit nach. Schon die Tatsache, mit welcher Macht sich ihm jener Einfall von Gott und dem Münster, aber auch der Traum im Alter von drei Jahren aufgedrängt haben, weist darauf hin, daß ein stärkerer Wille als der eigene dafür verantwortlich zu machen sei. Alles deutet auf Gott hin, aber was muß man von ihm denken?

Durch die Unmittelbarkeit und Unheimlichkeit der Erlebnisse erfährt Jung Gott gleichzeitig als "verheerendes Feuer" und "unbeschreibliche Gnade"[19]. Und in der Bibliothek des Vaters beginnt er nun danach zu forschen, was Gott und Religion sei. Er stößt auf Biedermanns "Christliche Dogmatik" und liest, daß Religion "ein geistiger Akt der Selbstbeziehung des Menschen zu Gott"[20] sei. Diese Aussage erregt seinen Widerspruch, da aufgrund seiner Erfahrung Gott etwas mit dem Menschen tut. Religion ist für ihn "ein Akt Seiner-

---

18 Vgl. C.G. Jung, a.a.O., S. 98 f., 61.
Gerhard Wehr verweist in diesem Zusammenhang darauf, daß Jung die Erkenntnisfunktion, die der christliche Glaube selbst innehat und die die Möglichkeit zu religiöser Erfahrung einschließt, verkennt. Vielleicht hätten andere biographische Erfahrungen auch zu einem anderen Urteil Jungs geführt; vgl. Gerhard Wehr, Stichwort: Damaskus-Erlebnis. Der Weg zu Christus nach C.G. Jung, Stuttgart 1982, S. 29 f.

19 C.G. Jung, a.a.O., S. 61.

20 A.E. Biedermann, Christliche Dogmatik, Zürich 1869, S. 28.

seits", dem er einfach ausgeliefert ist, denn Er, der Gott, ist der Stärkere.[21] Weitere Gedanken zur "Persönlichkeit" Gottes und seiner "Gerechtigkeit" wollen sich nicht in die Erfahrungs- und Gedankenwelt Jungs fügen. Insbesondere das Problem des Bösen - des Leidens und der Mangelhaftigkeit - beschäftigt ihn zutiefst, und alle vorfindlichen Erklärungen bleiben ihm unbefriedigend.

So vergrößert sich die Distanz zur kirchlichen Theologie. Es ist ihm nicht mehr möglich, am allgemeinen Glauben teilzuhaben. Die Einigkeit mit der Kirche und der von ihm wahrgenommenen menschlichen Umwelt zerbricht. Die Art, in der in der Kirche von Gott gepredigt wird, empfindet er als schamlos, weil dort in aller Öffentlichkeit der Wille Gottes verkündet wird, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, daß das Geheimnis der Gottesoffenbarung in den persönlichen Bereich innerster und innigster Gewißheit gehört. Jung kommt zu dem Schluß, daß anscheinend nicht einmal der Pfarrer um das Gottesgeheimnis weiß, denn sonst würde er es nicht wagen, dieses so öffentlich weiterzugeben und "die unsäglichen Gefühle mit abgeschmackten Sentimentalitäten zu profanieren"[22]. "'Gott' war für mich alles, nur nicht erbaulich."[23]

Es ist nur zu natürlich, daß ein Mensch wie Carl Gustav Jung, der sich - auch autobiographisch - derart intensiv mit den inneren Ereignissen seines Lebens auseinandersetzt, über weite Strecken das Gefühl großer Einsamkeit kennt. Das Wissen um innerseelische geheimnisvolle Vorgänge, die die Spielkameraden anscheinend nicht kennen, bewirkt, daß Jung sich bereits als Kind in einer Sonderstellung empfindet.

---

21 Vgl. C.G. Jung, a.a.O., S. 62.

22 A.a.O., S. 51.

23 A.a.O., S. 77.

Zeitweilig wird die Beschäftigung mit den inneren Erfahrungen so intensiv, daß sie zu Depressionen führt, die erst nachlassen, als er sich um eine bewußte Realitätserfassung bemüht.

> "Meine ganze Jugend kann unter dem Begriff des Geheimnisses verstanden werden. Ich kam dadurch in eine fast unerträgliche Einsamkeit, und ich sehe es heute als eine große Leistung an, daß ich der Versuchung widerstand, mit jemandem davon zu sprechen. So war damals schon meine Beziehung zur Welt vorgebildet, wie sie heute ist: auch heute bin ich einsam, weil ich Dinge weiß und andeuten muß, die die anderen nicht wissen und meistens auch gar nicht wissen wollen."[24]

Die weiteren biographischen Fakten lassen sich überblicksartig nennen.

1895, also im Alter von zwanzig Jahren, beginnt Jung sein Studium an der Universität Basel. Nach langen unsicheren Überlegungen, in denen er zwischen Natur- und Geisteswissenschaft schwankt, entscheidet er sich für Medizin, weil dieser Studiengang naturwissenschaftliche Fächer beinhaltet, gleichzeitig aber auch vielfältige Möglichkeiten wissenschaftlicher Betätigung offenläßt. Ein halbes Jahr nach Studienbeginn stirbt der Vater, was schwerwiegende finanzielle Probleme mit sich bringt. Verwandtschaftliche Unterstützung, die Übernahme einer Unterassistentenstelle und der private Verkauf einer kleinen ererbten Antiquitätensammlung ermöglichen schließlich die Fortsetzung der Studien.

Hier beginnt er, ab Ende des zweiten Semesters sich mit spiritistischer Literatur zu beschäftigen. Später nimmt er an Séancen teil. Das Medium, ein fünfzehn Jahre altes Mädchen aus dem Verwandtenkreis, fesselt sein Interesse,

---

24 C.G. Jung, a.a.O., S. 47.

und so schreibt er seine Dissertation zum Thema "Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkulter Phänomene".[25] Es mag mit seiner auf dem Land verbrachten Kindheit zusammenhängen, in der sich

> "ein gesundes Verhältnis zu den natürlichen Ereignissen wie Geburt, Tod und Sexualität entwickelt habe. Für ihn war es eine Bestätigung, daß Dorfbewohner sein Interesse am Okkulten und Unerklärbaren teilten."[26]

Im Anschluß an sein Studium wird Jung Assistent an der Psychiatrischen Universitätsklinik Zürich. Sein Lehrer ist Eugen Bleuler, Professor für Psychiatrie. Ausschlag für die Wahl dieser Fachdisziplin gibt während der Vorbereitung auf das Staatsexamen die Einführung im "Lehrbuch der Psychiatrie" von Krafft-Ebing. Jung ist von dem Hinweis auf das subjektive Gepräge psychiatrischer Lehrbücher fasziniert.[27] Die Psychose, eine "Krankheit der Person" - so Krafft-Ebing -, steht daher in ihrer Erforschung und Behandlung immer in engem Zusammenhang mit der Persönlichkeit des Arztes und der Objektivität seiner Erfahrungen. Dieser Gedanke zieht Jung in seinen Bann.

1902 hört er ein Semester bei Pierre Janet in Paris, um seine Kenntnisse in der Psychopathologie zu vertiefen. Anschließend geht er wieder an die Burghölzli-Klinik unter

---

25 Diese Dissertationsschrift verursachte im Verwandtenkreis einige Unstimmigkeiten, da das Medium zwar unter einem Pseudonym genannt wurde, in den Baseler Kreisen jedoch schnell identifiziert werden konnte. Carl Gustav Jung wird von verwandtschaftlicher Seite deshalb wesentlich dafür verantwortlich gemacht, daß es für Helly Preiswerk, dem Medium, nie zu einer standesgemäßen Heirat kam; vgl. Stefanie Zumstein-Preiswerk, C.G. Jungs Medium. Die Geschichte der Helly Preiswerk, München 1975.

26 Anthony Storr, C.G. Jung, München 1974, S. 9.

27 Dieser Gedanke steht ganz im Gegensatz zum Anspruch aufgeklärter Naturwissenschaft in der damaligen Zeit.

Leitung von Bleuler.

1903 heiratet er Emma Rauschenbach, die Tochter eines Industriellen aus Schaffhausen. Zur Familie gehören später ein Sohn und vier Töchter.

Die wissenschaftlichen Untersuchungen an der Klinik führen nach einem Jahr zur Publikation über eine von Jung eingeführte Methode, das "Assoziations-Experiment". 1905 kann er sich habilitieren und außerdem die Funktion eines Oberarztes übernehmen. Er wird im gleichen Jahr Privatdozent für Psychiatrie an der Universität Zürich, vielfältige Einladungen zu Vorlesungen im Ausland, insbesondere den USA, folgen. Im Laufe seines Lebens erhält Jung mehrere Ehrendoktorate.

Ab 1909 unterhält er neben allen Verpflichtungen eine Privatpraxis in Küsnacht bei Zürich, seine Kliniktätigkeit gibt er zugunsten dieser Praxis auf.

In das Jahr 1907 fällt die erste persönliche Begegnung mit dem neunzehn Jahre älteren Sigmund Freud in Wien, ausgelöst durch die Lektüre des Buches "Die Traumdeutung". Sie führt zu einer tiefen Beschäftigung mit den Lehren der Psychoanalyse, die Jung auf dem Wege seiner bisherigen Forschungen und Ergebnisse innerhalb der experimentellen Psychopathologie entscheidend bestätigt. Das Bekenntnis zu dieser Beschäftigung mit den damals äußerst umstrittenen Gedanken Freuds[28] ist im Hinblick auf die wissenschaftliche Öffentlichkeit gewagt, doch Jung nimmt das Risiko auf sich. Eine intensive Zusammenarbeit gedanklichen und wissenschaftlichen Austausches macht Jung zum Redaktor des Bleuler-Freudschen "Jahrbuches für psychologische und psychopathologische Forschun-

---

28 Vgl. Ronald W. Clark, Sigmund Freud, Frankfurt am Main 1981, S. 164-215 (Kapitel "Splendid Isolation").

gen", schließlich wird er Präsident der von ihm selbst gegründeten "Internationalen Psychoanalytischen Gesellschaft", die alle tiefenpsychologisch orientierten Ärzte und Wissenschaftler zusammenfassen will und damit eine lebendige wissenschaftliche Tätigkeit entfaltet. Freuds Wertschätzung gegenüber Jung geht so weit, daß er ihn "förmlich als ältesten Sohn adoptierte" und in ihm damit seinen "Nachfolger und Kronprinzen"[29] sieht. Jung läßt sich faszinieren von Freuds Gedanken zur Bedeutung und Deutung der Träume, von der Betonung des nachhaltigen Einflusses der frühen Kindheit und insbesondere der Beziehungen zu den Elternfiguren.

Die Eigenständigkeit der Jungschen Gedankenwelt führt jedoch bald zu Differenzen mit Freud und schließlich zum Bruch. Insbesondere kann Jung die Betonung und Verabsolutierung des Freudschen Libido-Verständnisses nicht nachvollziehen. Libido darf seiner Meinung nach nicht exklusiv im sexuellen Sinn verstanden werden, sondern gilt ihm viel umfassender als seelische Energie. Als ihm Freud bereits 1910 in Wien sagt: "Mein lieber Jung, versprechen Sie mir, nie die Sexualtheorie aufzugeben. Das ist das Allerwesentlichste. Sehen Sie, wir müssen daraus ein Dogma machen, ein unerschütterliches Bollwerk.", kann Jung nur mit der Empfindung reagieren: "Es war ein Stoß, der ins Lebensmark unserer Freundschaft traf. Ich wußte, daß ich mich damit nie würde abfinden können."[30] Ebenso wächst Jungs Kritik auch gegenüber Freuds Auffassung des Religiösen. So kommt

---

29 Sigmund Freud, Brief an C.G. Jung vom 16.4.1909, zit. in: C.G. Jung, a.a.O., S. 370; vgl. auch Max Schur, Sigmund Freud. Leben und Sterben, Frankfurt am Main 1973, S. 651 ff.

30 C.G. Jung, a.a.O., S. 154 f.

es endgültig im Jahr 1913 zur Trennung von Freud und der psychoanalytischen Gruppe.

Bereits ein Jahr vorher erscheint Jungs Auseinandersetzung mit der Lehre Freuds, sein Buch "Wandlungen und Symbole der Libido", später umgearbeitet in "Symbole der Wandlung". Aus dem 254 Bücher, Zeitschriftenartikel, Vorträge, Vor- und Nachworte umfassenden Gesamtwerk Jungs seien als wichtigste Werke "Psychologische Typen" (1921), "Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten" (1928), "Seelenprobleme der Gegenwart" (1931), "Psychologie und Religion" (1940), "Psychologie und Alchemie" (1944), "Aion" (1951), "Antwort auf Hiob" (1952) und "Mysterium Coniunctionis" (1955 und 1956) erwähnt.

Jungs Wurzeln für die Erkenntnisse seiner Gedanken liegen neben seiner Persönlichkeit in den Studien anderer Kulturen. Deshalb unternimmt er mehrere Reisen und Expeditionen zu primitiven Völkern, um deren Psychologie zu studieren. Dabei stellt er "frappante Analogien zwischen den Inhalten des Unbewußten eines modernen Europäers und gewissen Manifestationen der primitiven Psyche und ihrer Mythen- und Sagenwelt"[31] fest. Er dehnt daraufhin die ethnologischen und religionspsychologischen Forschungen weiter aus und wendet sich der philosophischen und religiösen Symbolik des Fernen Ostens zu. In diese Zeit fällt die Begegnung mit dem Sinologen Richard Wilhelm, dem Direktor des Frankfurter China-Institutes. Gemeinsam publizieren sie 1930 einen alten taoistischen Text, "Das Geheimnis der goldenen Blüte". Ebenso kommt es zur Zusammenarbeit mit dem deutschen Indologen Heinrich Zimmer und dem ungarischen Mythenforscher Karl Kerényi.

---

31 Jolande Jacobi, Die Psychologie von C.G. Jung, Frankfurt/Main 1982[4], S. 152.

Am 6. Juni 1961 stirbt Carl Gustav Jung nach einer kurzen Krankheit im Alter von 86 Jahren in Küsnacht.[32]

Im folgenden sollen die Grundaussagen der "Analytischen Psychologie" Jungs im Hinblick auf die gestellte Aufgabe dargelegt werden.[33]

Ausgangspunkt und einziges Erkenntnismittel im Hinblick auf die Erforschung der psychischen Realität ist für C.G. Jung die "Erfahrung".[34] Dies meint vor allem die "innere" Erfahrung, also das Bewußtwerden seelischer Inhalte.[35] Jung greift dabei auf persönliche Erfahrungen,

---

32 Zur biographischen Vertiefung und Auseinandersetzung vgl.: C.G. Jung-Institut (Hrsg.), Carl Gustav Jung, Zürich/Fellbach 1979; Christian Rode, Jung und seine Zeit, in: Dieter Eicke (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 3, Zürich 1977, S. 663-669; Ernst Spengler, C.G. Jungs Religionspsychologie, in: Gion Condrau (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 15, Zürich 1979, S. 245-258; Anthony Storr, C.G. Jung, München 1974, S. 7-26; Gerhard Wehr, C.G. Jung, Reinbek 1969; Gerhard Wehr, Stichwort: Damaskus-Erlebnis. Der Weg zu Christus nach C.G. Jung, Stuttgart 1982, S. 24-44.

33 Diese können in Anbetracht der Fülle des vorliegenden Materials lediglich skizziert werden. Als Einführung in das Gesamtwerk und die Lehre Jungs sei auf das von ihm autorisierte Buch von Jolande Jacobi, Die Psychologie von C.G. Jung, a.a.O., verwiesen; vgl. ebenso Frieda Fordham, Eine Einführung in die Psychologie C.G. Jungs, Zürich 1959; Hans Schär, Religion und Seele in der Psychologie C.G. Jungs, Wiesbaden o.J. (1946), S. 28-72; A. Storr, a.a.O.; G. Wehr, C.G. Jung, a.a.O., S. 32-58.

34 C.G. Jung, Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion, Gesammelte Werke, Bd. 11, Zürich 1963, S. 660.

35 Gerhard Wehr bezeichnet die Erfahrung als den "Schlüssel" zur Psychologie C.G. Jungs; vgl. G. Wehr, C.G. Jung, a.a.O., S. 49; vgl. ebenso E. Spengler, a.a.O., S. 245, 248.

Erfahrungen seiner Analysanden und die im Verlauf der gesamtmenschheitlichen Geistesgeschichte sich niedergeschlagenen Erfahrungen zurück und gewinnt so den empirischen Zugang zur Seele.

Seine Haupttätigkeit besteht darin, Tatsachenmaterial zu sammeln, dieses zu beschreiben und dann zu erklären. Die sich daraus ergebenden Ansichten betrachtet Jung selbst

> "als Vorschläge und Versuche zur Formulierung einer neuartigen naturwissenschaftlichen Psychologie, welche sich in erster Linie auf die unmittelbare Erfahrung am Menschen gründet"[36].

So versteht Jung sein Theoriegebäude weder als ein in sich abgeschlossenes System noch als ein zur Wissenschaft erhobenes Dogma.

Grundthese und Ausgangsbasis aller Jungschen Überlegungen ist die Annahme der "Wirklichkeit der Seele"[37]. Als leibseelisches Wesen hat der Mensch Anteil an der seelischen Wirklichkeit. Damit fragt Jung nicht nach der Seele des Menschen, sondern nach der Qualität der Beziehung des Menschen zur seelischen Wirklichkeit. Psychische Realität ist wirkend und wirksam, in sich selber gegründet und geschlossen. Sie zeigt sich in einer ungeheuren Vielfalt.

Die Psyche wird damit zum Inbegriff der Realität. Sie bezieht sich sowohl auf die in psychische Bilder übertragene Außenwelt als auch auf den ausgedehnten Bereich des psychischen Innenraums. Jeglicher Zugang des Menschen zur Umwelt erfolgt also durch die eigene Seele, denn auch die Erkenntnis der physischen Wirklichkeit ist nur Abbild derselben in der Seele. Niemals sieht der Mensch das Ding an sich, son-

---

36 C.G. Jung, Geleitwort in: J. Jacobi, a.a.O., S. 11.

37 So auch der Titel eines 1934 erschienenen Buches.

dern immer nur die Bilder, die durch dieses in der Seele wachgerufen werden.[38]

Somit ist es illegitim, wenn die Psychologie - wie Freud es beispielsweise tut - ihren Zuständigkeitsbereich auf das Triebleben reduziert. Vielmehr muß sie der Dynamik der seelischen Vorgänge gerecht werden. "Libido" versteht Jung deshalb als "psychische Energie". Sie ist "die Intensität des psychischen Vorganges, sein psychologischer Wert"[39], nicht zu verwechseln mit einer moralischen, ästhetischen oder intellektuellen Bewertung. Vielmehr ist die Kraft gemeint, die einen psychologischen Wert determiniert, also z.B. die Intensität der sexuellen Energie als betonter Sexualtrieb oder eine wesentlich auf die Außenwelt gerichtete und damit extravertierte Einstellung. Wenn Libido zielbewußt eingesetzt ist, kommt sie dem Willen gleich, der jedoch immer mit dem Bewußtsein verbunden ist. Dies muß für die Libido aber nicht zwangsläufig zutreffen. Insofern sind Libido und Wille auch nicht gleichzusetzen. Wichtigste energetische Phänomene der Libido sind "Progression" und "Regression" der Psyche, womit ausgedrückt wird, in welche Richtung sich die Libido bewegt.

Insbesondere in der Tatsache, daß psychische Energie von einem Objekt auf ein anderes verlagert werden kann, indem die Triebenergie eines Triebobjektes auf ein diesem analoges umgewandelt wird, läßt die Dynamik der Libido sehen. Ein Beispiel: Der Fruchtbarkeitszauber in Pflanzerkulturen soll die Erde, den mütterlichen Schoß, durch das Symbolgeschehen befruchten.

---

38 Vgl. hierzu auch Kants Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich. Vgl. C.J. Jung, Seelenprobleme der Gegenwart, Zürich 1931, S. 383.

39 C.G. Jung, Psychologische Typen, Zürich 1925^2, S. 645.

Festzuhalten bleibt: Der Mensch, ein physisch-psychisches Wesen, macht jegliche Umwelterfahrung durch die Seele. Die Dinge, die er wahrnimmt, erkennt er immer nur in den Bildern, die durch diese in der Seele aktiviert werden. Auf diese Weise hat er Anteil an einem Ausschnitt der seelischen Wirklichkeit. Seine Psyche ist besetzt von seelischer Energie (Libido), die über die Intensität des psychischen Vorgangs entscheidet. Psyche ist Realität, lebendiges Wirken und Geschehen.

Damit wird deutlich: Der Mensch erfährt seelische Wirklichkeit - und hat somit Seele -, indem er ausschnitthaft an der unbegrenzten Ausdehnung der Psyche teilnimmt.

Diese dem Menschen eigene und dabei seine Persönlichkeit prägende Seele läßt sich in zwei Bereiche gliedern: den Bereich des Bewußtseins und den Bereich des Unbewußten.

Im Bewußtsein verfügt der Mensch über seine völlige Geistesgegenwart, die zeitweilig auch Schwankungen unterworfen sein kann. In den Bewußtseinsbereich gehört das Ich als Zentrum.

Ein anderer Teil der Persönlichkeit ist jedoch diesem Ich weder beigeordnet noch bewußt. Es ist der Teil der menschlichen Seele, der in das Unbewußte reicht. Diesem Unbewußten gehört Jungs ganze Aufmerksamkeit.

Im Gegensatz zu Freud, der das Unbewußte im wesentlichen mit dem Verdrängten gleichsetzt, weitet Jung diesen Bereich auf viele andere seelische Inhalte und Funktionen aus, die ebenfalls unbewußt sind. So sieht er im Unbewußten das Ganz-Andere des Bewußtseins[40]; psychische Vorgänge, die nicht er-

---

40 Vgl. C.G. Jung, Seelenprobleme der Gegenwart, a.a.O., S. 366, Anm. 7.

faßt werden[41]. In dieser Tatsache liegt auch die Schwierigkeit ihrer wissenschaftlichen Zugänglichkeit und Erforschung.

> "Alles, was ich weiß, an das ich aber momentan nicht denke; alles, was mir einmal bewußt war, jetzt aber vergessen ist; alles, was von meinen Sinnen wahrgenommen, aber von meinem Bewußtsein nicht beachtet wird; alles, was ich absichts- und aufmerksamkeitslos, das heißt unbewußt fühle, denke, erinnere, will und tue; alles Zukünftige, das sich in mir vorbereitet und später erst zum Bewußtsein kommen wird; all das ist Inhalt des Unbewußten."[42]

Diesem Unbewußten kommt für das reale Leben die gleiche Bedeutung zu wie dem Bewußtsein. Unbewußtes und Bewußtsein sind sich gleichrangig zugeordnet, wobei das Unbewußte Kompensationsfunktion gegenüber dem Bewußtsein hat; d.h. dem Unbewußten ist es möglich, dann ausgleichend einzugreifen, wenn die Einstellung des Bewußtseins an irgendeiner Stelle zu extrem ist. Alle absichtlich oder unabsichtlich vom Bewußtsein fallengelassenen oder nicht beachteten Funktionen und Einstellungsmöglichkeiten der Persönlichkeit bringt das Unbewußte zur Wirkung. Es reguliert damit die Seele, indem es vor extremer Einseitigkeit bewahrt und immer eine gewisse Ganzheit des Menschen herstellt. Dies geschieht zum Beispiel

---

41 Vgl. C.G. Jung, Analytische Psychologie und Erziehung, Zürich 1946, S. 60 f.
Diese Sichtweise findet ihren bedeutenden Vorgänger, der auch Freud beeinflußt hat, in Carl Gustav Carus, dessen bekanntes Werk "Psyche" mit dem Satz beginnt: "Der Schlüssel zur Erkenntnis vom Wesen des bewußten Seelenlebens liegt in der Region des Unbewußtseins." C.G. Carus, Psyche, Zur Entwicklungsgeschichte der Seele, Leipzig o.J., S. 1.
Zum Einfluß geistiger Quellen auf Jungs Denken vgl. Christian Rode, Jung und seine Zeit, in: D. Eicke (Hrsg.), a.a.O., S. 663-669.

42 C.G. Jung, Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen, GW, Bd. 8, Zürich 1967, S. 214 f.

durch Träume oder über das Gewissen.[43]

Träume und Phantasie stellen den Zugang zum Unbewußten dar, weil sie Spiegelungen unbewußter Vorgänge sind. Sie sind Ausdruck einer psychischen Tätigkeit, die spontan geschieht und der Willkürlichkeit des Bewußtseins entzogen ist.[44] Träume drücken in symbolischer Form die aktuelle Lage des Unbewußten aus. Aufgabe der Traumdeutung ist es nun, ihren Inhalt bewußt zu machen. Dies kann jedoch nicht schematisch geschehen, sondern muß von Fall zu Fall dem einzelnen Individuum gerecht werden.

In der weiteren wissenschaftlichen Forschung erkennt Jung, daß es Träume gibt, die Analogien zu mythologischen Bildern und Vorgängen enthalten und deren scheinbar unverständlicher Sinn sich erst dann erschließt, wenn Materialien der Mythen und Religionen vergangener und gegenwärtiger Jahrhunderte zu Hilfe gezogen werden. Dieses Verfahren demonstriert Jung in seinem wissenschaftlichen Werk vielfältig.[45] Träume können sowohl auf der Objektstufe als auch auf der Subjektstufe gedeutet werden. Traumdeutungen auf der Objektstufe fassen die vorkommenden Personen als Menschen der Umgebung des Träumers, auf der Subjektstufe werden die Vorkommnisse als Abbild seelischer Vorgänge, die die Innenwelt des Träumers betreffen, verstanden. Diese letzte Art der Traumdeutung wird im wesentlichen in der zweiten Lebenshälfte angewandt.

Aufgrund seiner Forschung unterscheidet Jung schließlich den Bereich des Unbewußten in einen persönlichen und einen überpersönlichen oder kollektiven.

---

43 Vgl. C.G. Jung, Über psychische Energetik und das Wesen der Träume, Zürich 1948, S. 174-178.

44 Vgl. C.G. Jung, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, Darmstadt 1928, S. 18 f.

45 Vgl. beispielsweise C.G. Jung, Psychologie und Alchemie, GW, Bd. 12, Olten 1972.

Mit der Entdeckung des "kollektiven Unbewußten" hat Jung unzweifelhaft den wichtigsten Schritt über Freud hinaus getan.[46]

> "Eine gewissermaßen oberflächliche Schicht des Unbewußten ist zweifellos persönlich. Wir nennen sie das persönliche Unbewußte. Dieses ruht aber auf einer tieferen Schicht, welche nicht mehr persönlicher Erfahrung und Erwerbung entstammt, sondern angeboren ist. Diese tiefere Schicht ist das sogenannte kollektive Unbewußte."[47]

Das persönliche Unbewußte enthält Erinnerungen, Erfahrungen und Verdrängungen des Individuums. Es bildet somit den Niederschlag der Erfahrungen eines Menschen; z.B. entstehen hier Minderwertigkeitsgefühle. Analysiert man das persönliche Unbewußte, indem man es bewußt macht, führt dies zu vertiefter Selbsterkenntnis.

Das kollektive Unbewußte hingegen betrifft den Teil der Psyche, der unbewußt an einem reichen Schatz von Bildern und Symbolen teilhaft, durch die das Individuum mit der Gesamtmenschheit verbunden ist. In Träumen und Mitteilungen gesunder und kranker Menschen hat Jung diese primitiven archaischen Symbole vielfältig beobachten können. Es handelt sich um Funktionsengramme mit jahrtausendealten Erfahrungen der Menschheit. Jung nennt sie "Archetypen". Sie "haben eine für das gesamte psychische Leben bestimmende Relevanz, einen dominierenden funktionalen Charakter und eine außerordent-

---

46 Selbst Freud deutet in seinem Spätwerk an, daß er ebenfalls kollektive Inhalte im Unbewußten erkennt: "Der Inhalt des Unbewußten ist ja überhaupt kollektiv, allgemeiner Besitz der Menschen." Er wehrt sich jedoch in diesem Zusammenhang gegen eine Einführung des Extra-Terminus' "kollektives Unbewußtes". Sigmund Freud, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Frankfurt/Main 1980^2, S. 130.

47 C.G. Jung, Von den Wurzeln des Bewußtseins, Zürich 1954, S. 4.

lich hohe Energieladung"[48]. Diese Archetypen sind ebenfalls in allen Religionen, Mythologien, Sagen, Geheimlehren etc. zu finden.

Dem Menschen sind diese Archetypen an sich nicht zugänglich; sie drängen aber nach Veranschaulichung, indem sie die "archetypischen Vorstellungen" produzieren, die dem Bereich der menschlichen Wahrnehmung zuzuordnen sind:

> "Der Archetypus stellt wesentlich einen unbewußten Inhalt dar, welcher durch seine Bewußtwerdung und das Wahrgenommensein verändert wird, und zwar im Sinne des jeweiligen individuellen Bewußtseins, in welchem er auftaucht."[49]

Dieser Vorgang bezieht sich auf die individuelle Psyche. Weil Archetypen jedoch a priori bestehen und dem kollektiven Unbewußten inhärent sind, sind sie auch dem individuellen Werden und Vergehen entzogen. Beispiele dieser "Urmuster menschlicher Verhaltensweisen"[50] sind der Archetypus des Männlichen, der Archetypus des Weiblichen oder der Archetypus des Selbst.

Während das Ich - wie bereits ausgeführt - dem Zentrum des Bewußtseins zugeordnet ist, umfaßt das Selbst die gesamte Psyche und vereint damit Bewußtes und Unbewußtes zu einer Ganzheit.

> "Als empirischer Begriff bezeichnet das Selbst den Gesamtumfang aller psychischen Phänomene im Menschen. Es drückt die Einheit und Ganzheit der Gesamtpersönlichkeit aus. Insofern aber letztere infolge ihres unbewußten Anteils nur zum Teil bewußt sein kann, ist der Begriff des Selbst eigentlich zum Teil potentiell empirisch und daher im selben Maße ein Postulat. Mit anderen

---

48 J. Jacobi, Die Psychologie von C.G. Jung, a.a.O., S. 48.

49 C.G. Jung, Von den Wurzeln des Bewußtseins, a.a.O., S. 6, vgl. auch S. 577.

50 J. Jacobi, a.a.O., S. 51.

Worten, er umfaßt Erfahrbares und Unerfahrbares, bzw. noch nicht Erfahrenes."[51]

Jung untersucht den archetypischen Charakter des Selbst, indem er auf die Gestalten der Führer-, Helden- und Heilandspersönlichkeiten in Träumen, Mythen und Märchen hinweist, ebenso auf die Ganzheitssymbole wie Kreis, Quadrat, Kreuz, Mandala. Das Selbst gilt als Mittelpunkt und Umfang von Bewußtsein und Unbewußtem, als Zentrum der Totalität.

Wie aber ist es dem individuellen Menschen möglich, zur Ganzwerdung im Selbst zu kommen?

Jung bezeichnet diesen seelischen Entwicklungsprozeß der Selbst-Werdung als "Individuation". Das bedeutet für den einzelnen, zu seiner unvergleichbaren Einzigartigkeit zu gelangen; modern ausgedrückt: sich selbst zu verwirklichen. Individuation zielt dabei in zwei Richtungen: zum einen Befreiung von der maskenhaften und Individualität vortäuschenden Kollektivpsyche, der Persona, zum anderen Befreiung von der Suggestivkraft unbewußter Bilder. Die bewußtseinsfähigen Inhalte der Psyche werden dabei im Bewußtsein integriert, was nicht mit einer Gleichsetzung von Ichbewußtsein und Selbst verwechselt werden darf. "Die Individuation ist (...) ein Differenzierungsprozeß, der die Entwicklung der individuellen Persönlichkeit zum Ziele hat."[52] Er erfolgt in der zweiten Lebenshälfte und kann schwierig und gefahrvoll empfunden werden, weil der Betreffende den Bildern, Vorstellungen, Träumen und Ideen aus dem Unbewußten gegenüber steht. Der Individuationsvorgang führt zu einer Begegnung mit den ansonsten unbewußt bleibenden Seelentiefen, aus denen das Archetypische nun emporflutet.

---

51 C.G. Jung, Psychologische Typen, GW, Bd. 6, Zürich 1960, S. 512 f.

52 A.a.O., S. 477.

Jungs tiefenpsychologische Arbeitsmethode in diesem Zusammenhang ist die "Amplifikation", d.h. das etwa in Träumen aus dem Unbewußten sichtbar werdende Material wird mit ähnlichen oder analogen Bildmotiven der Religions-, Kultur- und Geistesgeschichte angereichert, um es dann in allen Sinn-Möglichkeiten auszudeuten, bis die Bedeutung offenkundig ist. Dies geschieht mit der gesamten Kette der Traummotive.

Charakteristisch für das Denken Jungs ist die Beschäftigung mit polaren Gegensatz-Positionen.[53] Jung bemüht sich darum, Gegensätze in den neuen Rahmen einer größeren Ganzheit zu integrieren, so z.B. hinsichtlich des Gottesbegriffs, in der Animus-Anima-Konzeption, beim Schatten etc.

Gott ist für Jung, wie bereits in den autobiographischen Schilderungen deutlich wurde, nicht nur Inbegriff des Lichtes und der Liebe, sondern ebenso Ausdruck des Schreckens. Dieser Gedanke führt zur Einführung der vierten Dimension: Jung fordert die Überwindung der Trinität zugunsten einer Quaternität, die das Böse, den Widerpart Christi, miteinschließt.

Animus und Anima meinen die jeweils gegengeschlechtlichen Anteile der menschlichen Seele. Das unbewußte Bild einer Frau trägt der Mann als Anima bereits in sich, wie das in umgekehrter Weise die Frau als Animus tut. Diese unbewußten Bilder prägen die Einstellung des Mannes zur Frau und der Frau zum Mann, gleichzeitig kompensiert die Anima das männliche Bewußtsein, der Animus das weibliche.

---

53 Hanna Wolff bezeichnet Jung als "Problem-Denker" und "schöpferischer Forscher" im Gegensatz zum "System-Denker"; vgl. H. Wolff, Jesus der Mann, Stuttgart 1977[3], S. 64.

Eine weitere archetypische Figur ist der Schatten. Er versinnbildlicht die "andere Seite". Zwar verfügt jeder Mensch grundsätzlich über alle seelischen Funktionen und Möglichkeiten, aus moralischen, ästhetischen oder anderen Gründen werden einige dieser seelischen Funktionen jedoch negativ gewertet, sie bleiben undifferenziert und werden nur minderwertig entwickelt. Dies ist die "dunkle Seite" der menschlichen Natur, die im Gegensatz zu den bewußten Prinzipien steht, diesen aber wie ein Schatten folgt. Um diesen Zustand zu bewältigen, wird der Schatten projiziert, und es entstehen Feindbilder. In der ersten Lebenshälfte kann eine analytische Bewußtmachung und Aufarbeitung hier helfen.

Zuletzt sei ein kurzer Hinweis auf das wichtige Buch "Psychologische Typen" angebracht. Das Bemühen um eine Klassifikation des Erscheinungsbildes des Menschen ist ja mehr als zweitausend Jahre alt. Carl Gustav Jung trifft nun eine Unterscheidung, die sich im allgemeinen Denken sehr durchgesetzt hat. Er beschreibt zwei Grundhaltungen oder Einstellungen, die er als Introversion und Extraversion bezeichnet. Mit Introversion charakterisiert er eine Haltung, deren Interesse nach innen gewandt ist. Hier wirkt in erster Linie das Subjekt motivierend, dem Objekt kommt lediglich ein sekundärer Wert zu. Extraversion meint demgegenüber die Auswärtswendung der Libido, der Mensch denkt, fühlt und handelt in bezug auf das Objekt. Vom Objekt geht eine starke, wenn nicht sogar ausschließliche Bedingtheit aus. Werden Introversion oder Extraversion habituell, so ist von einem jeweiligen Typus zu sprechen, ansonsten von einer Einstellung.

Darüber hinaus unterscheidet Jung vier psychische Grundfunktionen, als rationale: Denken und Fühlen, als irrationale: Empfinden und Intuieren. Rational meint die vernunftmäßige, gemäß objektiven Werten vollzogene Einstellung, irrational

hingegen die durch Vernunft nicht zu begründende. Eine der vier Funktionen dominiert als Primärfunktion und korrespondiert dabei mit der psychologischen Einstellung respektive dem Typus, so daß beispielsweise ein introvertierter oder extravertierter Denktypus charakterisiert werden kann.

2. Jung und die Religion

Während für Freud und Adler Religion und Realismus, Glaube und Wissenschaft nur in wenigen Details miteinander vereinbar sind, geht Carl Gustav Jung bei seiner Beschäftigung mit Religion von völlig anderen Denkvoraussetzungen aus.

> "Wir brauchen nicht so sehr Ideale als ein wenig Weisheit und Introspektion, eine sorgfältige religiöse Berücksichtigung der Erfahrungen aus dem Unbewußten. Ich sage absichtlich 'religiös', weil mir scheint, daß diese Erfahrungen, die dazu helfen, das Leben gesunder oder schöner zu machen oder vollständiger oder sinnvoller zu gestalten, für einen selbst oder für die, die man liebt, genügen, um zu bekennen: es war eine Gnade Gottes."[54]

Kein anderer Tiefenpsychologe hat sich so intensiv mit religionspsychologischen und religionswissenschaftlichen Fragen in seinem Gesamtwerk beschäftigt, kein anderer Tiefenpsychologe ist allerdings auch so umstritten - gerade wegen dieser Ausführungen. Wirft die Psychologie dem Denken Jungs mangelnde Objektivität und Spekulation vor, so ist für die Theologie der Religionsbegriff Jungs schwierig und geheimnisvoll.[55] Nur eine sachliche und inhaltlich tiefgehende Auseinandersetzung kann hier Brücken des Verständnisses schlagen, darum bemühen sich in der Gegenwart verschiedene Autoren.[56]

---

54 C.G. Jung, zit. in: G. Wehr, C.G. Jung, a.a.O., S. 7.

55 Vgl. Peter Lüssi, Atheismus und Neurose, Göttingen 1979, S. 149 f.

56 Hierzu sei verwiesen auf: Hanna Wolff, Neuer Wein - Alte Schläuche, Stuttgart 1981; Hanna Wolff, Jesus der Mann, Stuttgart 1977; Gerhard Wehr, C.G. Jung und das

Bereits die autobiographischen Schilderungen Jungs haben gezeigt, wie stark ihn religiöse Fragen und Erfahrungen von Kindheit an beschäftigt haben. An dieser Stelle sei jedoch der Hinweis angebracht, daß Jung diese Erlebnisberichte in keiner Weise mit wissenschaftlichem Anspruch verbindet.[57] Die eher am allgemeinen Sprachgebrauch orientierten Aussagen zum Gottesbegriff und seine Erfahrungen, die im Gegensatz zur Kirchenfrömmigkeit stehen, können vielmehr als Auslöser für das Bemühen um einen wissenschaftlichen Zugang, der Jahrzehnte des Suchens und Forschens umfaßt, gesehen werden.

Die reichhaltige Fülle des vorliegenden Materials soll unter den nachfolgenden systematischen Gesichtspunkten erörtert werden. Daß dabei nicht alle von Jung angesprochenen religionswissenschaftlichen und religionspsychologischen Fragestellungen berücksichtigt werden können, sei ausdrücklich erwähnt.

Fortsetzung von Anmerkung 56

Christentum, Olten 1975; Gerhard Wehr, Wege zu religiöser Erfahrung, Olten o.J.; Gerhard Wehr, Stichwort: Damaskus-Erlebnis. Der Weg zu Christus nach C.G. Jung, a.a.O.; Josef Rudin, C.G. Jung und die Religion, in: W. Bitter (Hrsg.), Psychotherapie und religiöse Erfahrung, Stuttgart 1965, S. 73-86; A. Inge Allenby, Religionspsychologie - mit besonderer Berücksichtigung von C.G. Jung, in: W. Bitter (Hrsg.), a.a.O., S. 212-225; Maria Kassel, Biblische Urbilder. Tiefenpsychologische Auslegung nach C.G. Jung, München 1980^2; Maria Kassel, Sei, der du werden sollst. Tiefenpsychologische Impulse aus der Bibel, München 1982; Helmut Barz, Selbst-Erfahrung. Tiefenpsychologie und christlicher Glaube, Stuttgart 1973; Peter Schellenbaum, Stichwort: Gottesbild, Stuttgart 1981; u.a.

57 Aniela Jaffé weist in ihrem Vorwort zu den "Erinnerungen" darauf hin, daß dieses Buch Jungs religiöses Bekenntnis enthalte: "In seinem Erinnerungsbuch spricht Jung zum ersten und einzigen Mal von Gott und von seiner persönlichen Erfahrung Gottes." Demgegenüber meint der Begriff "Gott" im wissenschaftlichen Werk immer das "Gottesbild in der menschlichen Seele". A. Jaffé in: C.G. Jung, Erinnerungen, a.a.O., S. 6; vgl. ebenso S. 5.

2.1. Religion und Seele - Zur religiösen Funktion der Seele

Jungs "Analytische Psychologie" basiert auf der These von der Wirklichkeit der Seele, mehr noch: jede Wirklichkeitserfahrung wird durch die Sinne, d.h. über psychische Bilder, vermittelt. Psyche ist also gleichzeitig existent und die Existenz selber.[58]

Im Hinblick auf religiöse Aussagen ist diese Voraussetzung wesentlich. Von hierher wird nämlich die Klassifikation dieser Aussagen als seelische Wahrheit möglich. Allein die Tatsache, daß es psychische Vorstellungen, z.B. Glaubensaussagen, gibt - gleichgültig ob sie physisch beweisbar oder nicht beweisbar sind -, qualifiziert sie als seelisch wahr. Religiöse - physisch nicht feststellbare - Aussagen gehören in diese Kategorie. Sie beweisen

> "die Selbständigkeit des Geistes gegenüber der physischen Wahrnehmung und eine gewisse Unabhängigkeit der seelischen Erfahrung von den physischen Gegebenheiten. Die Seele ist ein autonomer Faktor, und religiöse Aussagen sind seelische Bekenntnisse, die in letzter Linie auf unbewußten, also transzendentalen[59] Vorgängen fußen. Letztere sind der physischen Wahrnehmung unzugänglich, beweisen aber ihr Vorhandensein durch entsprechende Bekenntnisse der Seele."[60]

Durch das Bewußtsein werden diese Aussagen vermittelt und in anschauliche Formen gebracht, die wiederum vielfältigen Einflüssen ausgesetzt sind. Es ist die "innere" Erfahrung, also das Bewußtwerden von seelischen Inhalten, die den Erkenntniszugang zu den Tiefen der Psyche eröffnet.

---

58 Vgl. C.G. Jung, Psychologie und Religion, Olten 1982[3], S. 18 f.

59 Transzendental im Sinne der Herkunft aus dem Unbewußten, nicht zu verwechseln mit einem theologischen Transzendenzbegriff.

60 C.G. Jung, Antwort auf Hiob, Olten 1973, S. 6.

Die Seele, das meint Jung in seinen religionspsychologischen Forschungen nachgewiesen zu haben, ist "naturaliter religiosa", d.h. sie besitzt "natürlicherweise eine religiöse Funktion"[61]. Diese Funktion produziert die Seele von sich aus, ohne dazu durch Meinungen oder Suggestionen veranlaßt zu sein. Die Seele enthält die Entsprechung derjenigen Dinge, die das religiöse Dogma formuliert hat. Sie ist der Ort, an dem der Mensch Gott schaut: "Gott selbst hat sie vergottet."[62]

Deshalb sieht C.G. Jung es als eine Aufgabe der Psychologie an, "dem Menschen die Kunst des Sehens beizubringen"[63]. Nur allzuoft unterlasse es die Theologie, Hilfen zur religiösen Erfahrung respektive Gotteserfahrung zu vermitteln, während sie demgegenüber laufend von Gott und anderen religiösen Inhalten spricht. Der Zusammenhang zwischen diesen Inhalten und der eigenen Seele bleibt dabei unerkannt. So konstatiert Jung aufgrund seiner Erfahrung als Psychotherapeut: "Unter allen meinen Patienten jenseits der Lebensmitte, das heißt jenseits 35, ist nicht ein Einziger, dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre."[64] Es ist gerade die Psychologie, die hier weiterzuhelfen vermag, weil sie den "Weg zum Sehenkönnen"[65] freimacht.

---

61 C.G. Jung, Psychologie und Alchemie, a.a.O., S. 26 f.

62 A.a.O., S. 27.

63 Ebda.

64 C.G. Jung, Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge, GW, Bd. 11, Zürich 1963, S. 362.
Dieser vielzitierte Satz steht im Zusammenhang eines Plädoyers für die Zusammenarbeit zwischen Seelsorger und Seelenarzt hinsichtlich lebendiger und ursprünglicher religiöser Erfahrung.

65 C.G. Jung, Psychologie und Alchemie, a.a.O., S. 27.

Dies hat jedoch in keiner Weise mit einer Psychologisierung des Glaubens zu tun. Immer wieder wehrt sich Jung gegen den Vorwurf des Psychologismus.[66] Gegenstand der Psychologie ist die Wissenschaft von der Seele, und darauf hat sie sich zu beschränken. Etwaige metaphysische Behauptungen stehen ihr nicht zu. Als empirische Wissenschaft bleibt die Betrachtungsweise des Phänomens Religion rein psychologisch, d.h. religiöse Phänomene werden beobachtet, ohne metaphysisch oder philosophisch gewertet zu werden. Die Psychologie konstruiert keine neuen religiösen Wahrheiten, sondern bemüht sich um den "Akt des Sehens"[67]. Daß sie sich dabei jedoch mit religiösen Vorstellungen auseinanderzusetzen hat, bleibt nicht aus, hat aber nichts mit einer metaphysischen Glaubensüberzeugung zu tun.

Die Psychologie kann in der Seele Prägungen, innere Bilder erkennen, die archetypische Struktur besitzen. Diese Bilder bzw. psychischen Typen können nun aufgrund vergleichender Forschung nachweislich in Analogie zu bekannten religiösen Vorstellungen gebracht werden. Und hier setzt die Hilfe der Psychologie für die religiöse Erfahrung an: Sie schafft einen möglichen Zugang zu den erfahrbaren Inhalten, die die empirische Basis einer religiösen Erfahrung bilden. Der gläubige Mensch mag dann Gott oder das Tao als Ursache dieser inneren Bilder annehmen, diese Schlußfolgerung ist der Wissenschaft jedoch nicht mehr möglich.

Über die persönliche Erkenntnis und Erfahrung des Vorhandenseins der inneren Bilder wird dem Menschen gleichzeitig also auch der Zugang zu den anderen Bildern möglich, die die religiöse Lehre verkündet. Insofern untergräbt die Psychologie

---

66 Vgl. C.G. Jung, Antwort auf Hiob, a.a.O., S. 115 f.; vgl. C.G. Jung, Das Wandlungssymbol in der Messe, in: Psychologie und Religion, Olten 1982^3, S. 267; vgl. C.G. Jung, Psychologie und Religion, a.a.O., S. 11.

67 C.G. Jung, Psychologie und Alchemie, a.a.O., S. 28.

den Glauben nicht, sondern schafft im Gegenteil neue Verstehenshilfen für vorhandene Inhalte, "sie öffnet das Auge für die Sinnerfülltheit der Dogmen; sie zerstört eben gerade nicht, sondern bietet einem leeren Haus neue Bewohner"[68].

Jung geht es im Hinblick auf die Behauptungen des religiösen Glaubens nicht um die unfruchtbare Frage nach der Wahrheit einer metaphysischen Aussage. Diese kann niemals bewiesen oder widerlegt werden. Die Gültigkeit einer Aussage erweist sich vielmehr in der Tatsache des Vorhandenseins der Behauptung, die nicht selten vom "consensus gentium" geteilt wird und damit ihren Umfang anzeigt. Die Psychologie hat sich deshalb mit dem psychischen Phänomen dieser Aussage zu beschäftigen. Religiöse oder metaphysische Aussagen sind also Erscheinungen und Tatsachen, keinesfalls diskutable Hypothesen.[69]

Jung unterscheidet in anderem Zusammenhang die Religionspsychologie in zwei Bereiche, die scharf zu trennen sind, zum einen als Psychologie des religiösen Menschen, zum anderen als Psychologie der Religion respektive der religiösen Inhalte. Diesem letzten Gebiet gehört Jungs ganzes Forschungsanliegen.[70]

Zusammenfassend bleibt festzuhalten:
Jung geht an entscheidender Stelle in seinem Denken über Freud hinaus. Während dieser rückwärtsgerichtet nach den Ursachen fragt, blickt jener auch nach vorne, indem er sich um die Sinnzusammenhänge bemüht. Jung kritisiert Freuds

---

68 C.G. Jung, Psychologie und Alchemie, a.a.O., S. 29.

69 Vgl. a.a.O., S. 44 f.

70 Vgl. C.G. Jung, Antwort auf Hiob, a.a.O., S. 115 f.

"reduktiven Kausalismus seines allgemeinen Standpunktes und das sozusagen vollständige Außerachtlassen der für alles Psychische so charakteristischen Zielgerichtetheit"[71]. Damit erweitert Jung den naturwissenschaftlichen Denkansatz und führt ihn über das wissenschaftsmaterialistische und rationalistische Verständnis Freuds hinaus.

Weil es Jung um die seelische Ganzheit des Menschen geht, muß auch die religiöse Funktion in der Wirklichkeit der Seele berücksichtigt werden. Analytische Psychologie vermittelt den Erkenntnisweg zu konkreter Selbsterfahrung, d.h. zur Erfahrung des Selbst. Dazu gehört auch die religiöse Erfahrung.

2.1.1. Das kollektive Unbewußte als Ort religiöser Erfahrung

> "Ich bin einleitend von der Totalität des Menschen ausgegangen als jenem Ziel, zu welchem die seelische Entwicklung im psychotherapeutischen Prozeß letzten Endes führt. Diese Frage hängt mit weltanschaulichen respektive religiösen Voraussetzungen unauflöslich zusammen."[72]

Wie ordnet C.G. Jung deshalb die religiösen Fragen, Empfindungen und Vorstellungen in sein Bild der menschlichen Persönlichkeit ein?

Diese kennt ja zum einen den mehr oder weniger klar abgrenzbaren und bestimmbaren Bereich des Bewußtseins. Darüberhinaus ist jedoch noch ein unbestimmbar großes Hinterland der unbewußten Psyche anzunehmen. Neben der bewußten Persönlichkeit charakterisiert die menschliche Persönlich-

---

71 C.G. Jung, Symbole der Wandlung, GW, Bd. 5, Olten 1973, S. 12. Der Gedanke der Teleologie bildet - wie bereits ausgeführt - auch für Adler einen der wichtigsten Auseinandersetzungspunkte mit Sigmund Freud.

72 C.G. Jung, Psychologie und Alchemie, a.a.O., S. 42.

keit also immer noch ein unbegrenzbarer und undefinierbarer Persönlichkeitsanteil, der unbekannte Faktoren enthält. Gewisse Tatsachen können nur mit der Annahme ihrer Existenz erklärt werden.

Der einzige Zugang zu diesen Faktoren, deren Beschaffenheit der Mensch nicht kennt, besteht in der Beobachtung ihrer Wirkungen, denen Jung psychische Natur zuspricht. Diese seelischen Inhalte sind im Selbst, "dem Zentrum der ganzen, unbegrenzten und undefinierbaren psychischen Persönlichkeit"[73] enthalten. Sie können sich mit dem untergeordneten bewußten Ich verbinden und somit in das Bewußtsein gelangen. Dies äußert sich dann beispielsweise in einer Intuition, einem Einfall mit überlegener Analyse oder Einsicht, die das Bewußtsein übersteigt.

Um den Ort dieser seelischen Inhalte, das Unbewußte, genauer zu bestimmen, unterscheidet Jung das persönliche Unbewußte, dem verdrängte Inhalte, die vormals im Bewußtsein waren, jetzt als sogenannte Komplexe innewohnen, vom kollektiven Unbewußten. Die seelischen Bilder des kollektiven Unbewußten erlebt das Individuum als Gefahr. Sie waren vorher nicht im Bewußtsein, konnten also auch nicht willkürlich verdrängt werden, aber "sie wachsen aus dem Unbewußten heraus und überschwemmen das Bewußtsein mit ihren seltsamen und unerschütterlichen Überzeugungen und Impulsen"[74]. Deshalb ist die Furcht des Menschen vor den nichtpersönlichen Kräften des Unbewußten berechtigt:

> "Tatsächlich leben wir beständig auf einem Vulkan, und soviel wir wissen, gibt es keine menschlichen Schutzmittel gegen einen möglichen Aus-

---

73 C.G. Jung, Psychologie und Religion, a.a.O., S. 53.

74 A.a.O., S. 21.

bruch, der jedermann in seiner Reichweite vernichten wird."[75]

Eine der wichtigsten Begegnungen des Menschen mit seinem Unbewußten geschieht im Traum; dann also, wenn Bewußtsein und Wille größtenteils ausgeschaltet sind. Jung sieht den Traum deshalb als Naturprodukt. In ihm kann aus dem Unbewußten eine Intelligenz und Zweckgerichtetheit deutlich werden, die dem derzeitigen Bewußtseinszustand überlegen sind. Diese Tatsache bezeichnet Jung als ein "grundlegendes religiöses Phänomen"[76].

Die Seele ist angefüllt mit psychischen Bildern. Auch religiöse Aussagen gehören als seelische Bekenntnisse in diese Kategorie. Durch die Berührung mit dem menschlichen Bewußtsein werden diese Bilder in anschauliche Formen gebracht, die dem jeweiligen kulturellen Rahmen entsprechen. Religiöse Inhalte bewegen sich also immer in einer Welt von Bildern. "Gott" ist z.B. ein Bild oder Wortbegriff, der im Laufe der Zeit mannigfache Wandlungen erlebt hat.[77]

Diesen sich wandelnden Bildern liegt jedoch - so Jung - unzweifelhaft ein "bewußtseinstranszendentes Etwas"[78] zugrunde. Es ist dafür verantwortlich, daß die Aussagen nicht grenzenlos variieren, sondern vielmehr einige wenige Prinzipien erkennen lassen, auf die sie sich beziehen. Jung nennt diese emotional geladenen Inhalte die Archetypen. Sie

---

75 C.G. Jung, Psychologie und Religion, a.a.O., S. 22.

76 A.a.O., S. 51; vgl. auch S. 37.
Eine Begründung für diese Aussage wird erst im weiteren Verlauf der Ausführungen deutlich.

77 Jung fügt hinzu, die Wissenschaft sei außerstande, mit Sicherheit festzustellen, "ob diese Veränderungen nur Bilder und Begriffe oder das Unaussprechliche selber betreffen", eine solche Festlegung sei dem Glauben vorbehalten. C.G. Jung, Antwort auf Hiob, a.a.O., S. 6.

78 A.a.O., S. 7.

sind dem menschlichen Bewußtsein an sich unerkennbar; lediglich aufgrund ihrer Erscheinungen, den archetypischen Bildern, läßt sich auf die Archetypen an sich rückschließen. Diese Reduktion muß zwangsläufig immer unzulänglich bleiben. Archetypen äußern sich als Aussagen der Seele in archetypischen Bildern, ihr Charakter ist numinos. "Es handelt sich hier um seelische Tatsachen, die man nur übersehen, aber nicht wegbeweisen kann."[79]

Vorstellungsmaterial der archetypischen Bilder läßt sich in Mythen, Märchen und Religionen, aber auch in Träumen, Phantasien, Delirien und Wahnideen finden. Ihre ergreifende, faszinierende und beeindruckende Wirkung kann als energetische Funktion der Archetypen bezeichnet werden. Als potentielles Energiezentrum verfügt der Archetypus über eine Numinosität, die vom Individuum als emotionale Wirkung der archetypischen Bilder erfahren wird.

Nach der Erkenntnis Jungs bringt die Seele spontan Bilder religiösen Inhalts hervor.[80] Sie sind der menschlichen Willkür entzogen, und man darf ihnen deshalb eine gewisse Autonomie zuschreiben. Auch die Aussagen der Heiligen Schrift betrachtet Jung als Äußerungen der Seele, denn sie verweisen auf bewußtseinstranszendente Wirklichkeiten, lassen sich also auf Archetypen des kollektiven Unbewußten zurückführen. Jung weist ausdrücklich darauf hin, daß Vorstellungen dieser Art nicht erfunden werden, sie treten vielmehr "als fertige Gebilde in die innere Wahrnehmung"[81].

Am Anfang der Bewußtseinsentwicklung der Menschheit erfüllte den einzelnen die Begegnung und Nähe mit dem Unbewußten mit

---

79 C.G. Jung, Antwort auf Hiob, a.a.O., S. 7.

80 Vgl. C.G. Jung, Erinnerungen, a.a.O., S. 6.

81 C.G. Jung, Antwort auf Hiob, a.a.O., S. 8.

primitiver Furcht und Abneigung. Aus fortwährender Rücksicht vor den potentiellen psychischen Gefahren erfand der Primitive Versuche und Prozeduren, mit denen das Risiko einer Begegnung vermindert werden sollte. Er schuf Tabus, mit denen er die psychischen Bezirke abgrenzte. Ebenso dienten magische Riten der Verteidigung gegenüber unerwarteten und gefährlichen Tendenzen des Unbewußten.

> "Seit dem Morgengrauen der Menschheit hat eine ausgesprochene Neigung bestanden, den ungebändigten und 'übernatürlichen' Einfluß durch bestimmte Formen und Gesetze einzuschränken. Und dieser Prozeß hat sich in der Geschichte fortgesetzt in Gestalt einer Vermehrung der Riten, Institutionen und Überzeugungen. In den letzten zweitausend Jahren sehen wir die Institution der christlichen Kirche eine vermittelnde und beschützende Funktion zwischen diesen Einflüssen und dem Menschen übernehmen."[82]

Damit läßt sich konstatieren:
Religion betrifft den ganzen Menschen, die volle seelische Persönlichkeit. Wesentliche Vorgänge des religiösen Lebens spielen sich dabei im Unbewußten ab. Zwar ist über das, was letztlich hinter diesen Vorgängen steht, wissenschaftlich nichts auszusagen, Tatsache bleibt aber, daß religiöse Vorstellungen vom Unbewußten her kommen. Insoweit dieses den Menschen sinnvoll und zweckgerichtet beeinflußt, ist in diesen Zusammenhang die Religion miteingeschlossen.

"Religiöse Erfahrung ist absolut."[83] Sie wird in der ausgedehnten Wirklichkeit der Psyche erlebt, deren kollektives Unbewußtes in seinem Kern religiöser Natur ist.

---

82 C.G. Jung, Psychologie und Religion, a.a.O., S. 26. Dieser Gedankengang steht in deutlicher Analogie zu Freuds Erklärung von der Entstehung der kulturellen Institutionen als Bewältigung der triebhaften Sexuallibido; Jungs Ansatzpunkt bleibt hier natürlich dem kollektiven Unbewußten verpflichtet.

83 A.a.O., S. 126.

2.1.2. Religion und die Frage nach Gott

"Religion (ist) unstreitig eine der frühesten und allgemeinsten Aussagen der menschlichen Seele"[84]. Seele ist Wirklichkeit, und für Jung ist das wirklich, was wirkt.[85] Mit dieser Voraussetzung ist der Kernpunkt der Jungschen Definition von Religion gegeben.

> "Religion ist, wie das lateinische Wort religere sagt, eine sorgfältige und gewissenhafte Beobachtung dessen, was Rudolf Otto treffend das 'Numinosum' genannt hat, nämlich eine dynamische Existenz oder Wirkung, die nicht von einem Willkürakt verursacht wird. Im Gegenteil, die Wirkung ergreift und beherrscht das menschliche Subjekt, welches immer viel eher ihr Opfer, denn ihr Schöpfer ist. Das Numinosum - was immer auch seine Ursache sein mag - ist eine Bedingung des Subjekts, die unabhängig ist von dessen Willen. Jedenfalls erklärt sowohl die religiöse Lehre als auch der consensus gentium immer und überall, daß diese Bedingung einer Ursache außerhalb des Individuums zuzuordnen sei. Das Numinosum ist entweder die Eigenschaft eines sichtbaren Objektes oder der Einfluß einer unsichtbaren Gegenwart, welche eine besondere Veränderung des Bewußtseins verursacht. Dies ist wenigstens allgemeine Regel."[86]

Damit wird deutlich:
Bezüglich des Bewußtseins bzw. des bewußten Wollens stellt Jung eine relative Autonomie der religiösen Wirkung fest, sie passiert dem Individuum - zunächst unabhängig von traditionellen und kulturellen Zusammenhängen. Somit bezeichnet Religion "die besondere Einstellung eines Bewußtseins,

---

84 C.G. Jung, Psychologie und Religion, a.a.O., S. 11.

85 Vgl. C.G. Jung, Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge, a.a.O., S. 371; vgl. C.G. Jung, Antwort auf Hiob, a.a.O., S. 121.

86 C.G. Jung, Psychologie und Religion, a.a.O., S. 13.

welches durch die Erfahrung des Numinosum verändert worden ist"[87]. Dies wird beispielsweise beim Bekehrungserlebnis des Paulus deutlich, auf das Jung an verschiedenen Stellen seines Werkes hinweist. Religion als Erfahrung des Numinosum äußert sich im Bewußtsein des Menschen schließlich in einer sorgfältigen Auseinandersetzung, Beobachtung und Berücksichtigung der dynamischen Faktoren, die der Mensch als mächtig, gefährlich oder hilfreich oder auch als groß, schön und sinnvoll erfahren hat, seien es nun Geister, Dämonen, Götter, Gesetze, Ideen oder Ideale.[88]

Jung setzt zunächst seine Vorstellung von Religion deutlich von der eines kodifizierten Glaubensbekenntnisses ab. Zwar basieren Konfessionen ursprünglich auf der Erfahrung des Numinosum und auf dem Vertrauen in die Erfahrung numinoser Wirkung, diese religiösen Erfahrungen sind aber in aller Regel dogmatisiert und damit starr geworden. Das muß an sich nicht schlecht sein und deutet auch nicht zwangsläufig auf einen leblosen Glauben hin. Vielmehr wird sich der Psychologe jedoch auf die Ursprünglichkeit religiöser Erfahrung konzentrieren, abgesehen von dem, was die Bekenntnisse aus ihr gemacht haben. Es geht Jung deshalb nicht um ein Glaubensbekenntnis, auch nicht um eine Gefühlsfrömmigkeit, die sich redselig-naiv den jeweils gängigen Mustern gesellschaftlichen Verhaltens anpaßt, sondern um "die Psychologie des homo religiosus"[89], des Menschen, der sich mit den ihn beeinflussenden dynamischen Faktoren auseinandersetzt, sie sorgfältig beachtet.

---

87 C.G. Jung, Psychologie und Religion, a.a.O., S. 15.

88 Vgl. a.a.O., S. 14.

89 A.a.O., S. 16.

An anderer Stelle bezeichnet Jung die Religion als "eine Beziehung zu dem höchsten oder stärksten Wert"[90]. Diese Begriffsbestimmung leitet zur Frage nach Gott über, denn Jung führt aus:

> "Diejenige psychologische Tatsache, welche die größte Macht in einem Menschen besitzt, wirkt als 'Gott', weil es immer der überwältigende psychische Faktor ist, der 'Gott' genannt wird."[91]

Dieser Gottesbegriff ist von C.G. Jung eindeutig psychologisch gefaßt und gewollt. Er bezeichnet eine psychische Wirkung, die empirisch feststellbar ist. So ergibt sich die Wirklichkeit dieses Gottes allein aus der Erfahrung; eine Bedingung, die für die gesamte Analytische Psychologie Voraussetzung ist. Jung will deshalb auch das Thema Religion von einem rein empirischen Gesichtspunkt aus behandeln, d.h. er beschränkt sich auf die Beobachtung von Phänomenen.

Im Hinblick auf die Frage nach Gott wird dessen überwältigende Macht in den Zeugnissen vieler Kulturen sichtbar: sei es auf der religionsgeschichtlichen Stufe des Animismus, von Totem, Tabu und magischer Beschwörungspraktik, sei es in der griechischen Göttervielfalt oder im Monotheismus der

---

90 C.G. Jung, Psychologie und Religion, a.a.O., S. 98.

91 Ebda.
"Wenn wir den Begriff eines Gottes gebrauchen, so formulieren wir damit einfach eine bestimmte, psychologische Tatsache, nämlich die Unabhängigkeit und Übermacht gewisser psychischer Inhalte, die in ihrer Fähigkeit, den Willen zu durchkreuzen, das Bewußtsein zu obsedieren und die Stimmungen und Handlungen zu beeinflussen sich ausdrückt." C.G. Jung, zit. in: Peter Lüssi, Atheismus und Neurose, Göttingen 1979, S. 151; ebenso:
"Psychologisch fällt unter den Gottesbegriff jede Idee von etwas Letzthinnigem, Erstem oder Letztem, Oberstem oder Unterstem. Der jeweilige Name tut nichts zur Sache."
C.G. Jung, Antwort auf Hiob, a.a.O., S. 106, Anm. 1.

Hochreligionen wie Judentum oder Christentum. Überall wird Gott im psychologischen Sinne erfahren - als Stimme, Erscheinung, Vision oder im Traum. Allen diesen Erfahrungen muß psychische Realität zuerkannt werden, die charakteristischerweise überwältigend - in beglückender oder erschreckender Hinsicht - erlebt wird, d.h. sie wird nicht gemacht, sondern als fremd und übermächtig, jenseitig erlebt.

Somit kann das Erlebnis des Unergründlichen als Ausdruck einer Transzendenz qualifiziert werden; es belegt das Wirken einer göttlichen Kraft, die jenseits des menschlichen Vermögens liegt. Jung faßt allerdings - korrekterweise - auch diesen Gedanken psychologisch: Seelisch transzendiert wird der Bereich des Bewußten. Für die Religion heißt das: Im Bewußtsein erscheint das archetypische Bild eines vorher unbewußten Energiepotentials als "Gott" im psychologischen Sinne. Dieses Erscheinen ist mit emotionalen Wirkungen verknüpft, die numinos, d.h. überwältigend, fremd etc. erlebt werden.

Damit ist offensichtlich, daß C.G. Jung in seinem wissenschaftlichen Werk den Begriff "Gott" nicht synonym mit der christlichen Theologie gebraucht, die Gott ja ein jenseitiges Sein zubilligt, das unabhängig von den Grenzen menschlicher Erkenntnis ist, er also transzendent im ontologischen Sinne ist. Jung sieht sich außerstande, derartige metaphysische Erklärungen zu geben. Er vermag sich einzig und allein mit dem Gottesbild, so wie es in der Seele angelegt ist und in Symbolen, Bildern und im Alltag des Menschen sichtbar wird, zu beschäftigen. Jung erforscht den psychischen, in der Seele archetypisch angelegten Gott.[92]

---

92 Der Hinweis auf die psychologische Ebene des Jungschen Gottesbildes ist deshalb wichtig, weil gerade

"Wenn ich daher als Psychologe sage, Gott sei ein Archetypus, so meine ich damit den Typus in der Seele, was bekanntlich von τύπος = Schlag, Einprägung herkommt. Schon das Wort Archetypus setzt ein Prägendes voraus."[93]

Aufgrund vergleichender Forschung vermag die Psychologie als Erfahrungswissenschaft festzustellen, daß in der Seele ein archetypisches Gottesbild existiert. Diese Tatsache befähigt sie jedoch nicht zur Aussage über eine mögliche Existenz Gottes.[94]

Festzuhalten bleibt aber "das Vorhandensein eines archetypischen Bildes der Gottheit"[95]. Weil es von großer Be-

---

Fortsetzung von Anmerkung 92

von theologischer Seite Jung nicht selten der Vorwurf gemacht wird, seine Aussagen seien unzutreffend, da sie nicht den jenseitigen, transzendenten und verborgenen Gott fassen. Jung hierzu: "Wenn ich von Gott spreche, so spreche ich immer als Psychologe, was ich an vielen Stellen auch ausdrücklich hervorhebe. Das Gottesbild ist eine psychologische Tatsache für den Psychologen. Über die metaphysische Realität Gottes weiß er nichts auszusagen, denn das würde die erkenntnistheoretischen Grenzen bei weitem überschreiten. Als Empiriker kenne ich nur die ursprünglich aus dem Unbewußten entstandenen Bilder, die sich der Mensch von der Gottheit macht oder die, besser gesagt, im Unbewußten von der Gottheit gemacht werden; und diese Bilder sind unzweifelhaft sehr relativ." C.G. Jung, zit. in: G. Wehr, Wege zu religiöser Erfahrung, Olten o.J., S. 25.

93 C.G. Jung, Psychologie und Alchemie, a.a.O., S. 28.

94 "Der religiöse Standpunkt verlegt den Akzent begreiflicherweise auf den prägenden Stempel, die Psychologie als Wissenschaft aber auf den ihr allein faßbaren τύπος, die Prägung. Der religiöse Standpunkt faßt den Typus als Wirkung des Stempels auf; der wissenschaftliche dagegen faßt ersteren als Symbol eines ihm unbekannten und unfaßbaren Gehaltes auf." C.G. Jung, a.a.O., S. 32.

95 C.G. Jung, Psychologie und Religion, a.a.O., S. 74.

deutung und starkem Einfluß ist, relativ häufig vorkommt und beim Erleben die Eigenschaft der Numinosität besitzt, ist es keinesfalls gerechtfertigt, dieses Gottesbild als "nur" psychisch abzuwerten.[96] Denn:"Das Gottesbild ist keine Erfindung, sondern ein Erlebnis, das sua sponte den Menschen antritt."[97]

Jung fragt vertiefend nach dem Verhältnis von Gott und Seele. Die Tatsache, daß in der Seele die Beziehung zur Gottheit bewußt wird, verleiht ihr Dignität:

> "auf alle Fälle muß die Seele eine Beziehungsmöglichkeit, das heißt eine Entsprechung zum Wesen Gottes in sich haben, sonst könnte ein Zusammenhang nie zustande kommen. Diese Entsprechung ist, psychologisch formuliert, der Archetypus des Gottesbildes."[98]

Anders ausgedrückt: "Wie das Auge der Sonne, so entspricht die Seele Gott."[99] Wieder anders: "Nicht ich - Gott selbst hat sie vergottet."[100]

Zusammenfassend wird deutlich:
Religion ist charakterisiert von der sorgfältigen Beachtung numinoser, d.h. überwältigender Wirkungen. Diese kommen aus der Seele, die "naturaliter religiosa" ist, da in ihr das archetypische Gottesbild sichtbar wird.

> "Diese Ahnung vom Absoluten ist der Psyche immanent; aber sie wird sie immer nur in ein erfahrbares und erschaubares Abbild kleiden können, das ewig allein für das Menschhafte beweiskräftig

---

96 Vgl. C.G. Jung, Antwort auf Hiob, a.a.O., S. 9.

97 C.G. Jung, Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte, Zürich 1951, S. 281.

98 C.G. Jung, Psychologie und Alchemie, a.a.O., S. 24 f.

99 Ebda.

100 A.a.O., S. 27.

sein wird, nicht aber für das Außermenschhafte, d.h. das 'ganz andere', das Göttliche, das vollständig auszudrücken ihr für immer versagt bleibt."[101]

2.1.3. Archetypen

Archetypen sind geistige Urbilder, Formen oder Bilder kollektiver Natur. Sie sind die Konstituenten der auf fast der ganzen Erde vorkommenden Mythen und gleichzeitig autochthone, individuelle Produkte unbewußten Ursprungs, die nicht nur tradiert, sondern auch vererbt sind.

Sichtbar werden die Archetypen in den Erscheinungsformen symbolischer Gehalte und numinoser Bilder, von denen primär Wirkungen ausgehen, also beispielsweise richtungsweisende Anstöße, norm- und formgebende Kräfte, Impulse zur Wesenswandlung etc. Als "Strukturdominanten der Psyche"[102] sind die Archetypen vorbewußt vorhanden, nicht erdacht und überindividueller Natur. Sie zielen auf das Menschsein ab und stehen im Zusammenhang mit der Tendenz zur Verwirklichung des Menschen.

Weil diesem auf der Ebene des Bewußtseins immer nur eine ausschnitthafte Erkenntnis der psychischen Wirklichkeit möglich ist, unterscheidet Jung zwischen dem Archetypus an sich, der letztlich unanschaulich bleibt, und dem archetypischen Bild, das in Form bestimmter Gestalten, Motive und Symbole ins Bewußtsein tritt. Erst die Zusammenschau archetypischer Motive läßt hypothetisch auf einen ursächlichen Archetypus schließen.

---

101 J. Jacobi, Die Psychologie von C.G. Jung, a.a.O., S. 145.

102 C.G. Jung, Symbolik des Geistes, Zürich 1948, S. 374, Anm. 1.

Jungs detaillierte und vielfältige Untersuchungen schaffen die empirische Grundlage für die Theorie elementarer und urtümlicher Ideen.[103]

Die Erscheinungsformen bestimmter archetypischer Motive lassen die Tendenz zur Ganzheit erkennen. Auf sie sei hier kurz eingegangen, weil ihnen hinsichtlich der Religion eine entscheidende Bedeutung zukommt. Denn:

> "Das religiöse Bedürfnis verlangt nach Ganzheit und ergreift darum die vom Unbewußten dargebotenen Ganzheitsbilder, die, unabhängig vom Bewußtsein, aus den Tiefen der seelischen Natur aufsteigen."[104]

Eines dieser Ganzheitsbilder wird in der symbolischen Bedeutung der Zahl Vier sichtbar. Die Beobachtung zeigt, daß die Quaternität Wesensbestandteil vieler Träume, alter philosophischer Überlegungen und kultureller Traditionen ist. Sie steht nach Jung als "Allegorie der Gottheit"[105] im Zusammenhang mit der Gottesidee; "die Quaternität (ist) eine mehr oder weniger direkte Darstellung des in der Schöpfung sich manifestierenden Gottes"[106]. Für den modernen Menschen ist damit insbesondere der innere Gott und die Identität Gottes mit dem Menschen angesprochen.[107]

---

103 Vgl. C.G. Jung, Psychologie und Religion, a.a.O., S. 64 f.; vgl. C.G. Jung, Symbolik des Geistes, a.a.O., S. 374; vgl. G. Wehr, Stichwort: Damaskus-Erlebnis, a.a.O., S. 105 ff.

104 C.G. Jung, Antwort auf Hiob, a.a.O., S. 121.

105 C.G. Jung, Psychologie und Religion, a.a.O., S. 70.

106 A.a.O., S. 73.

107 Zur Konkretisierung und Auseinandersetzung mit diesem Gedanken sei auf den ausführlichen Kapitelabschnitt 2.3. zu C.G. Jung verwiesen, der sich auch mit der Spannung zwischen christlich-dogmatischer Trinität und Jungscher Quaternität beschäftigt.

Die christliche Symbolik kennt als Beispiel für die Quaternität das Kreuz.

Eines der ältesten religiösen Symbole ist das Mandala-Symbol. Als vereinigendes Symbol überführt es die Gegensätze in eine höhere Synthese. Es vereinigt die Vier und führt zu einem harmonischen Funktionieren miteinander. Mandalas vermitteln "die symbolische und synthetische Gesamtschau der Psyche"[108]. Anordnung und Symmetrie der Bildelemente zeigen überall dieselbe Gesetzmäßigkeit.

> "Sie sind betontermaßen alle auf eine Mitte bezogen und befinden sich in einem Kreis oder Vieleck (gewöhnlich Viereck), wodurch die 'Ganzheit' versinnbildlicht werden soll. Viele von ihnen haben Blumen-, Kreuz- oder Radform mit deutlicher Neigung zur Vierzahl."[109]

Während im Kreis - so Jung - Gott symbolisiert wird, steht die quadratische Form für die Erde. Als vereinigendes Symbol erklärt es philosophisch die Natur der Gottheit (Ganzheit - Vollkommenheit) und die Vereinigung von Gott und Mensch.[110]

Im modernen Mandala scheint es, daß der Platz der Gottheit durch die Ganzheit des Menschen eingenommen ist. Jung bezeichnet diese Totalität als das "Selbst", das unbegrenzbare Ganze, die Summe bewußter und unbewußter Gegebenheiten. Der Weg dorthin führt über das Zurückziehen von Projektionen, von projizierten Illusionen. Nur so wird es dem Menschen möglich, seinen Schatten zu erkennen, ihn für sich persönlich zu akzeptieren und somit im "Hause der Selbstbesinnung"[111] zu leben. Damit kehren die Projektionen göttlichen

---

108 J. Jacobi, a.a.O., S. 135.

109 A.a.O., S. 136.

110 Vgl. C.G. Jung, Psychologie und Religion, a.a.O., S. 96 f.

111 A.a.O., S. 101.

oder dämonischen Charakters zur Seele, in das Innere des unbekannten Menschen zurück. Denn hier - so Jung - hat es anscheinend auch seinen Ausgang genommen.

Der Mensch findet seinen inneren Gott und die Identität mit ihm, er findet sich selbst.

Gott, das wurde bereits ausgeführt, ist die stärkste seelische Position, er ist beherrschend und unentrinnbar - also der stärkste und ausschlaggebende Faktor in der individuellen Seele, der es allein vermag, Glauben, Furcht, Unterwürfigkeit oder Ergebenheit zu erzwingen. Nun ist es dem Menschen jedoch nicht freigestellt, sich seinen eigenen "Gott" zu erzeugen. Abhängig von seiner seelischen Disposition wählt er vielmehr "Gott". Damit wird "Gott" durch die Wahl des Menschen bezeichnet und definiert. Diese Definition muß aber, weil sie den menschlichen Erkenntnisprozeß durchläuft, unvollkommen und endlich bleiben. Sie kann also nie den tatsächlich in der Seelentiefe wirkenden Gott vollständig erkennen.

Es mag jedoch der Fall eintreten, daß die seelisch-dynamischen Kräfte ihr Energiepotential verlagern, so daß dieses nicht mehr identisch ist mit dem bislang gewählten Gottesbild. Der Mensch erhält den Eindruck, Gott sei tot, in Wirklichkeit aber hat Gott das gewohnte Bild abgelegt, und es ist vielmehr zu fragen, wo er wieder zu finden sei.

Jung sieht Christus als den Archetypus des sterbenden und sich wandelnden Gottes. In seinem individuellen, konkreten, persönlichen und einmaligen Leben finden sich gleichzeitig alle wesentlichen Züge archetypischen Charakters, d.h. "das Leben des Aeons der Species"[112]. Christus symbolisiert - für

---

112 C.G. Jung, Psychologie und Religion, a.a.O., S. 107.

die westliche Welt - die Ganzheit, das Selbst. "Im christlichen Archetypus ist mit anderen Worten alles Leben dieser Art vorgebildet und immer wieder oder ein für alle Male ausgedrückt."[113]

2.2. Religion und Glaube - Zur religiösen Erfahrung

Im folgenden Kapitelabschnitt wird es um die Frage gehen, welcher Art der Zugang des Menschen zur Religion ist. Konkret: Wie ist es dem Menschen möglich, religiöse Erkenntnis zu gewinnen?

> "Die Religion ist ein 'geoffenbarter' Heilsweg. Ihre Anschauungen sind Produkte eines vorbewußten Wissens, das sich wie immer und überall in Symbolen ausdrückt. Wenn auch unser Verstand sie nicht erfaßt, so wirken sie doch, weil unser Unbewußtes sie als Ausdrücke universaler psychischer Tatbestände anerkennt. Darum genügt der Glaube - wo er vorhanden ist. Jede Erweiterung und Verstärkung des rationalen Bewußtseins aber führt uns weiter weg von den Quellen der Symbole. Durch seine Übermacht wird das Verständnis der letzteren verhindert. Das ist die heutige Situation. Man kann das Rad nicht zurückdrehen und das wieder krampfhaft glauben, 'von dem man weiß, daß es nicht ist'. Man könnte sich aber davon Rechenschaft geben, was die Symbole eigentlich bedeuten. Auf diese Weise können nicht nur unvergleichliche Schätze unserer Kultur erhalten bleiben, sondern wir eröffnen uns auch wieder einen neuen Zugang zu alten Wahrheiten, die wegen der Fremdartigkeit ihrer Symbolik unserer Zeit entschwunden sind. ... Dem Menschen von heute fehlt das Verstehen, das ihm zum Glauben helfen könnte."[114]

---

113 C.G. Jung, Psychologie und Religion, a.a.O., S. 107. Zur Auseinandersetzung mit Christus und Selbst siehe Kapitelabschnitt 2.2.3. zu C.G. Jung.

114 C.G. Jung, Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas, GW, Bd. 11, Zürich 1963, S. 216 (fortan: Versuch einer ...).

Hier setzt die Hilfe der Jungschen Tiefenpsychologie an. Mit ihren Erkenntnissen verschafft sie neue Möglichkeiten zu religiöser Erfahrung.

Dort, wo Glaube nicht lebendig ist, weil es sich lediglich um traditionsgemäß und unreflektiert angenommene Lehrinhalte handelt, kann er sich auch nicht wirksam entfalten - im Gegenteil: er ist aufgepfropft und seine Folgen sind schädlich, weil Selbstverantwortung und Selbstentscheidung verhindert werden. Dieser Glaube ist tot.

Insoweit Glaube jedoch selbstgewachsen ist, führt er zum Erlebnis der symboltiefen Inhalte der Seele und stößt auf die ewigen Grundsätze, die dem Individuum das Wirken Gottes in seinem Inneren bestätigen.

Aber nicht jedermann ist dieser Glaube möglich, weil er nicht zwangsläufig über einen Willens- oder Erkenntnisakt zu erzwingen ist. In dem Falle bleibt nur der Weg nach Innen, zum wirklichen Erleben der ewigen Grundlagen des Seins.[115] Vielleicht kommt es auf diese Weise dann sogar zum Charisma des Glaubens.

Wesentlich für C.G. Jung ist deshalb das Primat der Erfahrung[116], weil Erfahrung damit zu tun hat, "daß ein (innerer) Weg der Wahrnehmung, des Ergreifens und des Ergriffenwerdens beschritten wird"[117]. Jung fragt weniger nach dem Glauben, sondern vielmehr nach der hinter ihm stehenden religiösen

---

115 Über das, "was die letzten Dinge sind", vermag C.G. Jung nichts auszusagen, er nimmt sie vielmehr so, wie sie erfahren werden; C.G. Jung, Psychologie und Religion, a.a.O., S. 127.

116 Dies wurde ja bereits in den autobiographischen Schilderungen deutlich.

117 G. Wehr, Stichwort: Damaskus-Erlebnis, a.a.O., S. 43.

Erfahrung. Und diese ist absolut.[118] Entweder man hat sie oder man hat sie nicht erlebt. Religiöse Erfahrung läßt sich als diejenige Erfahrung definieren, die durch die höchste Wertschätzung - unabhängig von den Inhalten - charakterisiert ist. Sie ist tiefgreifend und erschütternd. So wird sie zur "Quelle von Leben, Sinn und Schönheit"[119], die dem Menschen Frieden und Vertrauen gibt.

Sichtbar wird diese Quelle in den Symbolen des Unbewußten. In der Auseinandersetzung mit ihnen kann dem kritischen Zeitgenossen ebenfalls ein Zugang zu religiöser Erfahrung möglich werden, denn Symbole werden als überwältigend und somit subjektiv überzeugend erlebt.

Festzuhalten bleibt: Religiöse Erfahrung kann also auch extra ecclesiam geschehen, auf jeden Fall ist sie Grundlage jedes lebendigen Glaubens.

Hier wird eine deutliche Weiterführung in bezug auf Freud und Adler sichtbar. Während diese sich im wesentlichen um einen rationalistischen Zugang zu religiösen Inhalten auf der Bewußtseinsebene bemühen und damit die Theologie auffordern, sich einer kritischen und entmythologisierenden Hinterfragung zu stellen, eröffnet Jung einen völlig neuen Weg zu religiöser Erfahrung, indem er spirituelle Eigenerfahrung psychologisch zu verstehen hilft. Jung führt in die Introspektion und Selbsterfahrung. Geht es Freud und Adler um die psychologische Auseinandersetzung mit religiösen Ideen, so verschafft Jung den psychologischen Zugang zu religiöser Offenbarung.

---

118 Vgl. C.G. Jung, Psychologie und Religion, a.a.O., S. 126.

119 A.a.O., S. 78.

2.2.1. Mythen und Symbole

Für die Erforschung des religiösen Lebens der Menschheitsgeschichte spielt die Mythologie eine wesentliche und zugleich schwierig zu klärende Rolle. Jung liefert von der Tiefenpsychologie hierzu wichtige Gesichtspunkte.

Der Mythos - so die Analytische Psychologie - ist die Projektion von seelischen Abläufen des kollektiven Unbewußten, der unbewußten Innenwelt seelischer Wirklichkeit; d.h. Mythen beruhen auf Innenerfahrungen, auf dem Erlebnis von Mächten und Vorgängen jenseits des Bewußtseins. Sie sind also zurückzuführen auf die im kollektiven Unbewußten liegenden Archetypen. Von hierher läßt sich auch erklären, weshalb Völker verschiedener Rassen, Kulturen und Zeiten immer wieder übereinstimmende Mythenmotive kennen - das Christentum nicht ausgenommen.

Es stellt sich weiterhin die Frage nach dem Sinn und Gehalt der Mythen.

> "Der religiöse Mythus tritt uns als eine der größten und bedeutendsten Errungenschaften entgegen, welche den Menschen die Sicherheit und Kraft geben, vom Ungeheuren des Weltganzen nicht erdrückt zu werden."[120]

Jung sieht die Mythen ganz bewußt nicht als Ausdruck einer unvollkommenen Welterklärung, zumindest nicht in ihrer Hauptsache. Vielmehr sind sie - soweit lebendig - das Erlebnis einer Offenbarung. Sie werden zum Ausdruck erschütternder Erfahrungen des primitiven Geistes. In ihnen dokumentieren sich Streben und Ringen, aber auch Grauen und Schrecken des menschlichen Daseins; Erfahrungen mit überpersönlichen Mächten, die im Mythos für diejenigen, die

---

120 C.G. Jung, Symbole der Wandlung, GW, Bd. 5, Olten 1973, S. 295.

dasselbe erlebt haben, nachvollziehbare Gestalt finden.[121]

Jung weist beispielsweise auf den Mythos des Gottestodes hin, der sich in verschiedenen Kulturen - im christlichen Mysterium an zentraler Stelle - beobachten läßt, weil ihm ein Archetypus zugrunde liegt.

> "Der Mythus sagt: er (Gott, d.V.) werde dort nicht mehr gefunden, wo sein Leib niedergelegt wurde. Der 'Leib' entspricht der äußeren, sichtbaren Form, der bisherigen, aber vorübergehenden Fassung des höchsten Wertes. Der Mythus sagt nun des weiteren aus, daß der Wert in wunderbarer Weise, aber gewandelt, wieder ersteht."[122]

Mythen - so Jung - stellen die Archetypen in Bildern dar, sie drücken damit Geschehnisse und Motive des Unbewußten aus. Dies kann auch mittels der Symbolik geschehen. Hierzu zunächst einige Beispiele.

In bestimmten Kreisen des Christentums gilt das Kreuz als natürliches Symbol. Es "bedeutet Ordnung gegenüber dem Ungeordneten ... (und) ... ist in der Tat eines der ursprünglichsten Ordnungssymbole"[123]. Es entspricht im Bereich der

---

121 "Die Mythen sind ursprünglich Offenbarungen der vorbewußten Seele, unwillkürliche Aussagen über unbewußtes seelisches Geschehen, und nichts weniger als Allegorien physischer Vorgänge." C.G. Jung, Karl Kerényi, Einführung in das Wesen der Mythologie, Zürich 1951, S. 111; vgl. auch C.G. Jung, Seelenprobleme der Gegenwart, a.a.O., S. 165-175; vgl. C.G. Jung, Über psychische Energetik und das Wesen der Träume, a.a.O., S. 66 f.

122 C.G. Jung, Psychologie und Religion, a.a.O., S. 108. Diese psychologische Deutung wirft neues Licht auf den Tod und die Auferstehung Christi. Sie dürfte insbesondere für eine tiefenpsychologische Bibelauslegung von großem Interesse sein.

123 C.G. Jung, Das Wandlungssymbol in der Messe, a.a.O., S. 254.

psychischen Vorgänge dem viergeteilten Mandala und hat die Funktion eines ordnungserzeugenden Mittelpunktes.[124]

Als Muttersymbol können Altar und Taufbecken gesehen werden, die bildhaft für den Uterus stehen, ebenso die himmlische Stadt Jerusalem.[125] Auch die Verwendung vieler Libidosymbole wie Feuer, Fisch und Wasser läßt sich im Christentum erkennen.

Wie erklärt Jung die Funktion der Symbole?

Symbole sind Ausdruck der "unveränderlichen Strukturverhältnisse des Unbewußten"[126]. Ihre Grundlage bilden unbewußte Archetypen, und ihre Erscheinungen sind abhängig von der Entwicklungsstufe des menschlichen Bewußtseins. Die Archetypen besitzen als numinose Strukturelemente der Psyche eine gewisse Selbständigkeit und Energie, mit der sie entsprechende Inhalte des Bewußtseins anzuziehen vermögen.

> "Die Symbole funktionieren als Umformer, indem sie Libido aus einer 'niederen' Form in eine höhere überleiten. Diese Funktion ist so bedeutsam, daß ihr vom Gefühl die höchsten Werte zuerkannt werden. Das Symbol wirkt suggestiv, überzeugend und drückt zugleich den Inhalt der Überzeugung aus."[127]

Überzeugend wirkt es vermöge der Numinosität des Archetypus. Er ergreift im Erleben das Individuum und "erzeugt natür-

---

124 Jung beschränkt die Bedeutung des Kreuzsymbols bewußt auf bestimmte Kreise, weil sich in ihm auch das Dunkle darstelle - im Gegensatz zur dogmatisch-kirchlichen Lehrmeinung; ein Gedanke, auf den im Kapitelabschnitt 2.3. zu C.G. Jung in besonderer Weise einzugehen sein wird.

125 Vgl. hierzu die weiterführende Forschung und Auseinandersetzung bei Kurt Lüthi, Gottes neue Eva. Wandlungen des Weiblichen, Stuttgart/Berlin 1978, S. 161-216.

126 C.G. Jung, Versuch einer ..., a.a.O., S. 205.

127 C.G. Jung, Symbole der Wandlung, a.a.O., S. 295 f.

licherweise Glauben"[128].

Zur Charakteristik eines Symbols gehört es, daß es weit über den symbolischen Gegenstand hinausweist, indem es Auseinandergerissenes als zusammengehörig erweist. Brot und Wein beispielsweise sind einerseits Nahrungs- und Genußmittel, als Sakrament jedoch werden sie zum Vermittler des Leibes und Blutes Christi. Damit verbindet sich irdisches Zeichen mit einer überirdischen Geistes- und Gnadengabe. Insofern sind Symbole weit mehr als Zeichen. Sie sind in zweifacher Hinsicht "wirklich": zum einen als sinnenfälliger greifbarer oder sichtbarer Gegenstand, zum anderen als über das Sinnenfällige hinausweisender Gegenstand psychischer Realität. Darum können Symbole auch nicht eindeutig sein.

Wichtige Wesenszüge des Symbols sind deshalb die Repräsentanz der Mehrdimensionalität und die Aufforderung zur Kommunikation mit dem symbolisch ausgedrückten Sinngehalt.[129] Damit wird das Erlebnis in der Begegnung mit einem Symbol zum wichtigsten Moment für dessen Aussagekraft.

Der Zugang zum Symbol ist also einerseits abhängig vom Bedeutungsgehalt desselben, andererseits vom psychologischen Gesamthabitus des Menschen. Das meint: Als Bedeutungsträger ist ein Symbol solange lebendig, solange es Ausdruck einer nicht besser zu kennzeichnenden Sache ist. Tot ist es, wenn der Ausdruck gefunden ist, der die erahnte oder gesuchte Sache besser bezeichnet. Das Symbol hat dann nur noch historische Bedeutung. Außerdem obliegt es dem Individuum, über den Gehalt eines Symbols zu entscheiden. Dort, wo das Symbol

---

128 C.G. Jung, Symbole der Wandlung, a.a.O., S. 296.

129 Gerhard Wehr spricht deshalb in weiterem Zusammenhang von der "synthetisch-symbolisierenden Funktion der Psyche"; G. Wehr, Stichwort: Damaskus-Erlebnis, a.a.O., S. 97.

den Menschen in jeder Hinsicht anspricht, hat es lebensfördernde Bedeutung, dort kann es auch Glauben stiften.

Die Überzeugungskraft vieler Symbole ist dem modernen Menschen jedoch weitgehend nicht mehr nachvollziehbar. Deshalb vermag auch der Glaube, der sich ausschließlich auf die Autorität der Tradition gründet, den Menschen nicht mehr existentiell zu erfassen. Wie verhalten sich daher Glaube und Denken zueinander?

"Der Glaube ist ein Charisma für den, der ihn besitzt; aber er ist kein Weg für den, der etwas verstehen muß, bevor er es glaubt."[130]

Darum - so Jungs Forderung - muß sich der moderne Mensch um das Verständnis der Symbole bemühen, damit er ihre tiefe Aussagekraft erkennt. Jungs Wirken und Forschen ist ganz von dieser Aufgabe gekennzeichnet, denn er ist von der psychologischen Gültigkeit der Symbole überzeugt.

So führt die Synthese von Bewußtsein und Unbewußtem über die Beschäftigung und Auseinandersetzung mit Symbolen.[131]

2.2.2. Dogmen, Konfessionen und unmittelbare religiöse Erfahrung

Eine Möglichkeit dieser Auseinandersetzung ist der konfessionelle Weg der religiösen Erfahrung.

Wenn im landläufigen Sinne von Religion gesprochen wird, dann ist mit ihr zumeist Konfession gemeint. Und diese Art

---

130 C.G. Jung, Symbole der Wandlung, a.a.O., S. 294 f. Jung scheint in dieser Gegenüberstellung "glauben" mit "nicht wissen" gleichzusetzen; vgl. ebenso C.G. Jung, Psychologie und Alchemie, a.a.O., S. 47.

131 Vgl. C.G. Jung, Versuch einer ..., a.a.O., S. 122, S. 208 f.

der Religion hat in soziologischer Hinsicht eine wichtige Funktion innerhalb der Gesellschaft. Jung sieht ihren Zweck darin, "unmittelbare Erfahrung zu ersetzen durch eine Auswahl passender Symbole, die in ein fest organisiertes Dogma und Ritual eingekleidet sind"[132].

Die katholische Kirche tut dies, indem sie sich absolute Autorität vorbehält, die protestantische Kirche, indem sie den Glauben an die evangelische Botschaft betont. Beide Male wird der Mensch nach Jung gegen die unmittelbare religiöse Erfahrung verteidigt. Die Kirche entscheidet letztlich, welche Erfahrung von Gott oder vom Teufel kommt, ob sie anzunehmen ist oder verworfen werden soll.

Anders ausgedrückt: Der Weg des Menschen zu religiöser Erfahrung kann nach Ansicht Jungs in zwei Richtungen gegangen werden, zum einen über die unmittelbare Erfahrung, die der einzelne zu verantworten hat und die ihn in gefährliche Tiefen seiner Seele führen kann[133], zum anderen über die Begegnung mit Dogmen und Ritualen, die die konfessionelle Kirche anbietet.

Hinsichtlich der zweiten Möglichkeit erfüllt insbesondere der Katholizismus eine wichtige Funktion. Jung beschäftigt sich deshalb eingehend aus psychologischer Sicht mit rituellen Vorgängen und dogmatischen Inhalten der katholischen Kirche - "überzeugt (...) von der außerordentlichen Wichtigkeit des Dogmas und des Rituals"[134].

---

132 C.G. Jung, Psychologie und Religion, a.a.O., S. 56.

133 S. auch "Individuation: Gotteserfahrung als Selbsterfahrung" (Teil 2,IV,2.2.3.).

134 C.G. Jung, Psychologie und Religion, a.a.O., S. 57; zur inhaltlichen Auseinandersetzung vgl. beispielsweise C.G. Jung, Das Wandlungssymbol in der Messe, a.a.O., S. 163-268.

Der eindeutige Vorteil des Dogmas - gegenüber der ausschließlich rationalen und abstrakten Wissenschaft - liegt in der Tatsache, daß es irrationale Momente der psychischen Existenz als Ganzheit in einem Bild ausdrückt, z.B. als Gott-Mensch, Kreuz, unbefleckte Empfängnis, Trinität etc. Gewisse Dogmen, wie die oben genannten, basieren auf unmittelbaren Erfahrungen, ihr Vorkommen läßt sich auch in heidnischen Religionen - dort allerdings nicht so ausgeprägt wie im Christentum - oder in Träumen und Visionen nachweisen.

> "Solche Ideen sind niemals erfunden. Sie traten ins Dasein, als die Menschheit noch nicht gelernt hatte, den Geist als zweckgerichtete Tätigkeit zu benutzen. Ehe die Menschen lernten, Gedanken zu produzieren, kamen die Gedanken zu ihnen. Sie dachten nicht, sondern sie nahmen ihre geistige Funktion wahr."[135]

Diese Erfahrung war von einem hohen gefühlsmäßigen Wert begleitet. Somit lassen sich Traum und Dogma miteinander vergleichen. Beide spiegeln die spontane und autonome Tätigkeit des Unbewußten, denn die Archetypen des Unbewußten entsprechen empirisch nachweisbar den religiösen Dogmen. Auch der Ritus berührt das Unbewußte direkt, indem er mit seiner sakralen Handlung das lebendige Geschehen der Archetypen veranschaulicht.[136]

"Das Dogma (...) drückt den lebendigen Prozeß des Unbewußten passend aus in der Form des Dramas von Sünde, Buße, Opfer und Erlösung."[137] Es verleiht lebenswichtigen Wahrheiten einen anschaulichen Ausdruck. Von diesen ist der Mensch

---

135 C.G. Jung, Psychologie und Religion, a.a.O., S. 59.

136 Vgl. C.G. Jung, Versuch einer ..., a.a.O., S. 209; vgl. ebenso Psychologie und Alchemie, a.a.O., S. 31.

137 C.G. Jung, Psychologie und Religion, a.a.O., S. 60.

katholischer Frömmigkeit in der Regel unbewußt erfaßt.[138]

Im Protestantismus stellt sich dieser Sachverhalt anders dar. Hier fehlt der Zugang zu Dogma und Ritus weitgehend. Jung verweist auf die protestantische Ablehnung der kirchlichen Interzession zwischen Gott und Mensch. Die Reformation leitet den Abbau der überlieferten christlichen Symbolik in Kultus, Dogma und Kirchensystem ein. Damit gehen dem Protestanten gleichzeitig

> "die heiligen Bilder als Ausdruck wichtiger unbewußter Faktoren verloren, zusammen mit dem Ritus, welcher seit undenklichen Zeiten ein sicherer Weg gewesen ist, mit den unberechenbaren Kräften des Unbewußten fertig zu werden."[139]

Die nun frei werdende Energie konzentriert sich auf die Entwicklung des menschlichen Bewußtseins, ohne allerdings die unberechenbaren Kräfte des Unbewußten zu berücksichti-

---

138 Markantes Beispiel ist das 1950 deklarierte Dogma der Assumptio Mariae. Ihm mißt Jung aufgrund seiner religionspsychologischen Studien eine außerordentlich hohe Bedeutung bei, weil es auf lebendiges religiöses Geschehen verweist. In ihm zeigt sich die fortschreitende Inkarnation Gottes. Selbstverständlich handelt es sich hier nicht um die Diskussion physisch möglicher oder unmöglicher Tatsachen, vielmehr ist das Dogma ein Ausdruck, der sich auf die Wirklichkeit der Seele bezieht.
Es zielt letztlich auf die Gleichberechtigung der Frau, indem es die Gestalt einer "göttlichen" Frau metaphysisch verankert. Das Weibliche erhält so eine ebenso personhafte Vertretung wie das Männliche in Christus. Jung deutet psychologisch: "Durch die Dogmatisierung der Assumptio Mariae wird auf den Hierosgamos im Pleroma (= Fülle des Kosmos, d.V.) hingewiesen, und dieser seinerseits bedeutet (...) die zukünftige Geburt des göttlichen Kindes, welches, entsprechend der göttlichen Tendenz zur Inkarnation, den empirischen Menschen zur Geburtsstätte erwählen wird. Dieser metaphysische Vorgang ist der Psychologie des Unbewußten als Individuationsprozeß bekannt." C.G. Jung, Antwort auf Hiob, a.a.O., S. 119.

139 C.G. Jung, Psychologie und Religion, a.a.O., S. 60.

gen.[140] Betonung der Vernunft, Aufklärung und Wissenschaftsgläubigkeit sind die Folge. Damit nähert sich der Mensch "der Zone des weltzerstörenden und weltschaffenden Feuers"[141]. Seine Sicherheiten und Verteidigungsmittel gegenüber den Kräften des Unbewußten gehen ihm verloren. Jung betont deshalb das Risiko dieses Weges, dem große Möglichkeiten, aber auch große Gefahren innewohnen: die Möglichkeit der unmittelbaren Erfahrung derjenigen Kräfte, die im Unbewußten auf Befreiung warten, die Gefahr unglaublicher Grausamkeit und Zerstörung aufgrund eben dieser Energien.

In der Gegenüberstellung zum Katholizismus analysiert Jung:

> "Der Protestant ist Gott allein anheimgegeben. Es gibt für ihn keine Beichte, keine Absolution, keine Möglichkeit irgendwelcher Art von sühnendem opus divinum. Er muß seine Sünden allein verdauen, und er ist der göttlichen Gnade, welche durch das Fehlen eines angemessenen Rituals unerreichbar geworden ist, nicht allzu sicher. Dieser Tatsache ist es zu verdanken, daß das protestantische Gewissen wachsam geworden ist, und dieses schlechte Gewissen hat die unangenehme Eigenschaft einer schleichenden Krankheit und versetzt die Menschen in einen Zustand des Unbehagens. Aber dadurch hat der Protestant die einzigartige Chance, sich die Sünde bis zu einem Grade bewußt zu machen, der für die katholische Mentalität kaum erreichbar ist, da Beichte und Absolution immer bereit sind, allzu viel Spannung auszugleichen."[142]

Somit vermag das schlechte Gewissen des Protestanten zu einer introspektiven und diskriminierenden Selbstkritik zu führen, und es eröffnet sich auch ohne Kirche die Möglich-

---

140 Jung geht so weit, den Protestantismus als Treibbeet für die rasche Entwicklung von Wissenschaft und Technik verantwortlich zu machen; eine Entwicklung, die schließlich in den Ersten Weltkrieg mündete. In diesem Zusammenhang sei auf Jungs protestantische Herkunft verwiesen.

141 A.a.O., S. 61.

142 A.a.O., S. 62.

keit zu unmittelbarer religiöser Erfahrung, weil der Mensch nun schutzlos Gott gegenüber steht.

Dort jedoch, wo der Protestant diesen Weg nicht konsequent zu Ende geht, befindet er sich in einer schwierigen Situation. Die Symbole früherer Zeiten wirken nicht mehr, sie vermögen keine Erlösung zu geben, weil sie nicht mehr lebendig sind. Es sei denn, der einzelne besitzt das Charisma des Glaubens. Glaube aber kann nicht erzwungen bzw. gefordert werden - was leider nicht selten seitens der protestantischen Kirche geschieht.[143]

Es ist die Unmittelbarkeit der individuellen Erfahrung, die für den Wahrheitssuchenden überzeugender wirkt als die beste Tradition. Deshalb zieht auch Jung diese der dogmatischen Frömmigkeit vor, ohne jene jedoch zu verurteilen.

Jung weist darüber hinaus auf die Objektbezogenheit des Menschen der westlichen Kultur hin. Dieser ist ich- und dingverhaftet, der tiefen Wurzel alles Seins unbewußt. Deshalb

---

143 Vgl. C.G. Jung, Versuch einer ..., a.a.O., S. 209. Dieser wichtige Hinweis macht deutlich, inwiefern Jung zwischen dem Weg des Protestanten und der protestantischen Konfession resp. Kirche unterscheidet. Hierzu Hans Schär:
"Die reformierte Kirche hat für Jung, historisch gesehen, die Bedeutung, daß in ihr der christliche Abendländer lernte, eine religiöse Lebensform sei nicht nur innerhalb einer allmächtigen und bis zum letzten klug durchdachten und weise aufgebauten Kirche möglich, sondern auch als persönliche Erfahrung. Nun heißt es für Jung die Entwicklung weiter gehen lassen in dem Sinne, daß die Reste der Kirchlichkeit, die dem Protestantismus anhaften, abgestreift werden dadurch, daß das Individuum zum Träger einer weiteren Wandlung und einer neuen religiösen Erfahrung wird. ... Die neue religiöse Erfahrung wird aber eine individuelle sein. Sie wird nach Jung für den abendländischen Menschen christlich sein, aber nicht mehr kirchlich." Hans Schär, Religion und Seele in der Psychologie C.G. Jungs, a.a.O., S. 232.

wird auch die christliche Religion stärker von ihren äußeren Aspekten her gesehen, die "imitatio" Christi steht im Vordergrund der Religionsausübung. Christus als nachahmenswertes Vorbild wird

> "vom oberflächlichen und zur mechanischen Formelhaftigkeit neigenden Gläubigen zu einem außenstehenden Kultobjekt gemacht, welches gerade durch die Verehrung daran verhindert wird, in die Tiefe der Seele einzugreifen und letztere zu jener dem Vorbild entsprechenden Ganzheit umzuschaffen. Damit steht der göttliche Mittler als ein Bild draußen, der Mensch aber bleibt Fragment und in seiner tiefsten Natur unberührt."[144]

Die psychologische Erklärung für diese Tatsache sieht Jung in einer fast vollständigen Projektion eines Archetypus, so daß dieser schließlich nicht in das Bewußtsein vordringen kann. Er bleibt als seelischer Faktor unbewußt und wird auf der Bewußtseinsebene mit äußeren Vorstellungen gleichgesetzt. Damit ist ihm ein lebendiges Wirken nicht möglich. Der Christ erfährt Gott deshalb nicht in seiner Seele, sondern "draußen". Zwar kennt er Kirche und Bibel, diese prägen jedoch nicht seine Seele, sie bleiben gegenständlich. Das äußere Gottesbild kennt keine innere Entsprechung. "Zu wenige haben es erfahren, daß die göttliche Gestalt innerstes Eigentum der eigenen Seele ist."[145] Dieser Mangel an seelischer Kultur zeigt sich analog in der erschreckenden Unvollkommenheit der christlichen Kultur. Die Begegnung mit Christus geschah bislang nur außen, nie jedoch ist er aus der eigenen Seele entgegengetreten.

Religion aber ist Erfahrung der eigenen Seele respektive ihrer religiösen Funktion.

---

144 C.G. Jung, Psychologie und Alchemie, a.a.O., S. 21.

145 A.a.O., S. 26.

Jung zieht Parallelen zur östlichen Religiosität der Inder. Sie glauben an das unbewegte Sein, und ihre religiöse Übung ist die Versenkung in einen bewußtlosen Zustand, Yoga. Die Meditation über physische Gegenstände, wie beispielsweise Sonne oder Wasser, evoziert die hinter den Erscheinungen liegenden Bedeutungszusammenhänge, so daß jene schließlich zu Symbolen seelischer Inhalte werden, "zu Bildern der Lebensquelle in der eigenen Seele"[146]. Über den Weg des persönlichen Unbewußten gerät der Meditierende an die Bilder des kollektiven Unbewußten, die mythologischen Charakter tragen. Sie sind in den Mythen und Märchen aller Zeiten und Völker zu finden. Ihre Motive bilden zwar eine Vielfalt, gipfeln aber in einer konzentrischen oder radiären Anordnung. Sie machen - so die Einsicht Jungs - das Zentrum oder Wesen des kollektiven Unbewußten aus, und so nennt er dieses Zentralsymbol "Mandala".

Dokumentiert sich im buddhistischen Mandala die Erkenntnis des Buddhisten, daß er Buddha ist, Buddha sich also als das eigentliche Selbst des Meditierenden offenbart und dieser sich selber als das alleinig Seiende, als höchstes Bewußtsein erfährt, so erweist sich im christlichen Mandala die vergängliche und ichhafte Bewußtseinswelt des Christen, der sein Ende in Christus erreicht.[147]

---

146 C.G. Jung, Zur Psychologie östlicher Meditation, GW, Bd. 11, a.a.O., S. 616.

147 Jung verweist auf Paulus, der sagt: "Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir." (Gal. 2,20a).
Es sei ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß Jung vor der Imitation und Übernahme östlicher Praktiken warnt. Dem westlichen Menschen ist es zum einen nicht möglich, die Tiefe der östlichen Religiosität nachzuempfinden, zum anderen ist er durch die Charakteristik seines westlichen Verstandes gebunden.

2.2.3. Individuation: Gotteserfahrung als Selbsterfahrung

Für Jung bleibt festzuhalten: Glaube in der traditionellen Bahn kodifizierter Bekenntnisse ist ein durchaus legitimer Weg zu religiöser Erfahrung; ein Weg jedoch, der nicht mehr jedem Menschen so ohne weiteres möglich ist.[148] Der Zugewinn an Bewußtheit aufgrund aufklärerischer Zweifel und naturwissenschaftlicher Denkstrategien hat vielen Menschen das Fascinosum, das sich ihnen bis dahin mit Dogmen verband, geraubt; diese vermögen keine religiöse Erfahrung mehr zu vermitteln. Auch wenn die "Sehnsucht nach Rückkehr in den Mutterschoß"[149] bleibt, so ist sie doch unmöglich.

Vielmehr muß neu nach dem Zugang zu unmittelbarer religiöser Erfahrung gefragt werden. Jung sieht hier die Möglichkeit der Selbst-Werdung, den Weg der Individuation, denn Selbsterfahrung und Christuserfahrung sind eng aufeinander bezogen. Diese Aussage wird im folgenden zu belegen sein.

In dem Augenblick, in dem der Mensch aufhörte, die unbewußten Inhalte seiner Seele in die Umwelt hinauszuprojizieren, erhielt er die Möglichkeit einer klareren und vorurteilsloseren Wirklichkeitserkenntnis. Er vermochte von nun an, die Welt durch die Rücknahme der projizierten seelischen Inhalte zu entzaubern, um dann schließlich die Bilder der eigenen Seele von den Gegenständen der Umwelt zu unterscheiden. Damit verschwanden nach und nach die Symbole, die

---

148 "Ich wünsche allen, daß die Kirche ihnen die Last ihrer Sünden abnehme. Wem sie diesen Dienst aber nicht leisten kann, der muß sich in der Nachfolge Christi sehr tief bücken, um die Last seines Kreuzes auf sich zu nehmen."
C.G. Jung, Psychologie und Alchemie, a.a.O., S. 48.

149 G. Wehr, Stichwort: Damaskus-Erlebnis, a.a.O., S. 48.

ein Ausdruck von Objektivationen der Seele waren, - zumindest verloren sie ihren lebendigen und somit lebensspendenden Charakter. Dies war der Preis, der für die tiefgründigere Welterkenntnis bezahlt werden mußte. Die Symbole wirkten nicht mehr.

Diese Tatsache trifft seit der Reformation insbesondere den Protestanten, ohne den Schutz lebendiger Symbole ist er seitdem den seelischen Mächten des Unbewußten ausgeliefert, auf sich und seine eigene Seele zurückgeworfen. Schutzlos steht er vor den Gefahren, die aus dem Unbewußten auf ihn eindringen können.

Gelingt es dem Bewußtsein nicht mehr, sich in einer lebendigen Religion oder Konfession einzuordnen, meldet sich die religiöse Frage vom Unbewußten und fordert eine persönliche Art und Weise der Auseinandersetzung. Vielen modernen Menschen genügt es deshalb nicht mehr, die Wahrheit des Symbols lediglich zu glauben, anzuerkennen und zu verehren, sie wollen sie vielmehr erleben, um sich von ihr zu überzeugen. Dieser Erkenntnisweg bedeutet letztlich eine Annäherung an das Unbewußte mit dem Ziel, Teile des Unbewußten bewußt zu machen. Die hier entstehende lebendige Erfahrung kann dann sehr wohl den Rahmen überlieferter Dogmen sprengen. Gott allein ausgeliefert, eröffnet sich ihnen "die einzigartige geistige Möglichkeit der unmittelbaren religiösen Erfahrung".[150]

Damit wird der Weg in die Seele zum Weg zu eigener Erfahrung. Jung kennzeichnet diesen Weg auch als Individuation.

---

150 C.G. Jung, Psychologie und Religion, a.a.O., S. 63; vgl. zum vorhergehenden Abschnitt auch C.G. Jung, Psychologie und Alchemie, a.a.O., S. 52; vgl. ebenso H. Schär, Religion und Seele in der Psychologie C.G. Jungs, a.a.O., S. 209-234.

Hier geschieht religiöse Ur-Erfahrung. Das Erleben der seelischen Erfahrung führt den Menschen in direkte Berührung mit den lebensschaffenden und lebensverwandelnden Mächten der Seele. Es kommt zu einer Wandlung der Persönlichkeit, theologisch ausgedrückt: zur Wiedergeburt.

Doch was versteht Jung unter Individuation?

Er spricht mit diesem Begriff den Prozeß der Selbstverwirklichung an. Diese geschieht über die Bewußtmachung des Unbewußten. Individuation meint, zum Einzelwesen, zum eigenen Selbst zu werden. Sie vollzieht sich in zwei Schritten.

Während die Aufgabe des jungen Menschen in der ersten Lebenshälfte die Anpassung an die äußere Welt ist - Ausbildung des Ichs, der Außenfunktionen, des Persönlichkeitstypus', der Persona -, wird der Mensch in der zweiten Lebenshälfte gezwungen, sich mit seiner Innenwelt auseinanderzusetzen. Über den Prozeß der Individuation erhält er den Zugang zu seinem Innern, zur kosmischen Wirklichkeit. Dieser Vorgang wird zumeist ausgelöst von der Frage nach dem Sinn des Lebens.

Wenn der Mensch die ihm innewohnenden Tendenzen zwischen dem, was er sein sollte, und dem, was er ist, erkennt, kann er dieses Gegensatzproblem entweder in der Hinwendung zu Symbolen mit überpersönlicher Bedeutung oder über den weitaus gefährlicheren Weg der Individuation lösen. Individuation zielt auf die Herstellung der Individualität, auf die Erfahrung der eigenen Persönlichkeit. Durch die Bewußtmachung von Teilen des bisher Unbewußten wird die Persönlichkeit über den Bereich des Ich-Bewußtseins hinaus erweitert. Wenn dieser Weg bewußt zu Ende gegangen wird, entsteht ein neues Zentrum der Persönlichkeit, das Selbst. Es ist Mittelpunkt von Bewußtsein und Unbewußtem als Zentrum psychischer Totalität und daher dem Ich übergeordnet. Somit steht das

Selbst am Ende des Individuationsprozesses und ist damit gleichzeitig dessen Ziel.

Der Weg dorthin ist jedoch gefährlich und schwer. Die seelischen Kräfte können den einzelnen so stark ergreifen, daß es zu Besessenheit kommen kann; außerdem ist nicht von jedem Menschen ein vermehrter Grad an Bewußtsein zu ertragen. Darüber hinaus muß sich der einzelne seinem Schatten, dem minderwertigen, oft angsterregenden Aspekt seiner eigenen Persönlichkeit stellen, mehr noch: diesen integrieren; er muß seine Persona hinterfragen und gerät dabei in Auseinandersetzung mit Animus bzw. Anima. Schließlich darf er nicht der eigenartigen Faszination der Archetypen des kollektiven Unbewußten erliegen.[151]

Erst wenn er diese Gefahren bestanden hat, findet er den Archetypus der Ganzheit, das Selbst. Es zeigt sich in vereinigenden Symbolen, Jung nennt sie Mandalas - die Symbole der Ganzheit. Sie weisen dem Suchenden den richtigen Weg und enthalten zumeist eine Vierheit. Beispiele dieser Totalitätssymbolik sind Kreuz und Lotusblume.

Individuation, d.h. Selbstverwirklichung oder Selbst-Werdung, zielt auf die Herstellung der seelischen Ganzheit. Damit wird sie ebenso zum Ziel unmittelbarer religiöser Erfahrung: Individuation als religiöse Ur-Erfahrung.

In der Terminologie der Analytischen Psychologie spricht Jung zunächst von der Realisierung des Selbst, dem für die Menschwerdung des Menschen maßgebenden Archetypus. Die mit

---

151 Frieda Fordham bezeichnet diese Auseinandersetzung als vertikal verlaufenden Spiralweg; vgl. F. Fordham, Eine Einführung in die Psychologie C.G. Jungs, a.a.O., S. 100; vgl. auch C.G. Jung, Psychologie und Alchemie, a.a.O., S. 43 f.

energetisch-dynamischer Kraft ausgestattete archetypische Wirklichkeit erhält im Prozeß der Individuation die als Grundmuster angelegte Entwicklungsrichtung im Hinblick auf Reifung und Voranschreiten zu vollmenschlicher Ganzheit. Somit ist das Selbst nicht nur als archetypisches Bild, sondern vielmehr als ereignisreicher Weg zum Ziel zu fassen. Individuation als Weg und Werden muß deshalb die Auseinandersetzung mit Bewußtem und Unbewußtem zu einer die polaren Gegensätze umschließenden Coniunctio führen. Diese Selbsterfahrung bedeutet Ganzwerdung.

> "Was immer das Ganze des Menschen, das Selbst, an sich bedeuten mag, so ist es empirisch ein vom Unbewußten spontan hervorgebrachtes Bild des Lebenszieles, jenseits der Wünsche und Befürchtungen des Bewußtseins. Es stellt das Ziel des ganzen Menschen dar, nämlich das Wirklichwerden seiner Ganzheit und Individualität mit oder gegen seinen Willen."[152]

Archetypische Bilder der Ganzheit, sogenannte Mandalas, lassen sich in vielen Kulturen finden. Jung untersucht sie eingehend und trägt dabei eine Fülle von Forschungsmaterial zusammen. Hinsichtlich des Christentums interessieren ihn vor allem bestimmte Richtungen gnostischer, mystischer und alchimistischer Frömmigkeit. Die tiefen Schichten des kollektiven Unbewußten lassen die überpersönliche Einheit der Vielheit erkennen, sie weisen auf den <u>einen</u> Menschen in allen Menschen, den Archetypus des ἄνθρωπος, des Menschensohnes, homo maximus, vir unus, Purusha etc.[153]

> "Psychologisch betrachtet stellt Christus als Urmensch (Menschensohn, Adam secundus, τέλειος

---

152 C.G. Jung, Antwort auf Hiob, a.a.O., S. 111; vgl. hierzu auch G. Wehr, a.a.O., S. 116, 90.

153 Vgl. C.G. Jung, Das Wandlungssymbol in der Messe, a.a.O., S. 246.

ἄνθρωπος) eine den gewöhnlichen Menschen überragende und umfassende Ganzheit dar, welche der bewußtseinstranszendenten totalen Persönlichkeit entspricht"[154],

dem Selbst.

In Christus zeigt sich der in der gegenwärtigen westlichen Kultur noch lebendige Mythos des göttlichen Urmenschen, das Zentrum des christlichen Mandalas.

Wie Adam, der vor dem Sündenfall die reine Gottebenbildlichkeit besaß, so verkörpert Christus als Adam secundus den verklärten und sündlosen Menschen, die Ganzheit göttlicher Art. Als Inkarnation Gottes wird Christus für die westliche Menschheit zum Inbegriff des menschlichen Selbst.[155] In der Hinwendung des Menschen zur Gestalt Christi vermag damit der ursprüngliche Zustand der Verbundenheit mit dem Gottesbild, wie er vor dem Sündenfall existierte, wiederhergestellt zu werden. Die psychologische Entsprechung hierzu sieht Jung in der Integration des kollektiven Unbewußten im Verlauf des Individuationsprozesses. Aus dieser Sicht wird Christus zu einer innerlich erfahrbaren Wirklichkeit, die weit über das Ich des individuellen Menschen hinausreicht. Jung vergleicht Christus deshalb einmal bildhaft mit einem Spiegel,

"der einerseits das subjektive Bewußtsein des Jüngers spiegelt, d.h. diesen sich selbst sicht-

---

154 C.G. Jung, a.a.O., S. 243.
Für Jung wird die Messe zum Ritus des Individuationsprozesses, weil "das eucharistische Mysterium die Seele des empirischen Menschen, der nur ein Teil seiner selbst ist, in ihre Ganzheit, die durch Christus ausgedrückt ist" (ebda.), verwandelt.

155 Jung weist insbesondere auf die Tatsache hin, daß die spontanen Symbole des Selbst von einem Gottesbild nicht unterschieden werden können; vgl. C.G. Jung, Aion, Zürich 1951, S. 68.

> bar macht, andererseits aber auch Christum 'kennt', d.h. nicht nur den empirischen Menschen widerspiegelt, sondern ihn auch als (transzendentale) Ganzheit zeigt"[156].

Als Adam secundus wird Christus einerseits zum Archetypus des wahren Menschen, der das zerbrochene Menschenbild wiederherstellt, andererseits verweist Christus als Ganzheit repräsentierendes Gottes-Bild auf den, der Licht, Leben und seine Gegenwart verheißen hat. Somit wird der Archetypus des Selbst, veranschaulicht in Christus, zum Ort der Gottesbeziehung.[157]

Glaube als vertrauensvolle Hinwendung zu Christus hat für Jung nichts mit einer vordergründigen imitatio dei, der Verehrung eines vorbildlichen Menschen, zu tun.

> "Glaube an Christus als das wahre Selbst des Menschen heißt vielmehr, mit der archetypischen Wirklichkeit dessen in Verbindung treten, der der Repräsentant all der genannten Bildgehalte ist (nicht nur 'bedeutet')."[158]

Und genau an dieser Stelle ist das Christusbild dem Selbst überlegen, wie Jung ausdrücklich feststellt. Als höchstes Zielbild ethischen Strebens wird das Christusbild von einem geschichtlichen Offenbarungsereignis gestützt, das der transzendentalen Idee des Selbst, einer Arbeitshypothese

---

156 C.G. Jung, Das Wandlungssymbol ..., a.a.O., S. 250.

157 Vgl. C.G. Jung, Aion, a.a.O., S. 64; zu den obigen Ausführungen ebenfalls S. 63-69; vgl. ebenso G. Wehr, a.a.O., S. 107-109, 59-61.
Die für Jung im Individuationsvorgang erfolgende und außerordentlich wichtige Integration des Schattens hat weitreichende Konsequenzen hinsichtlich seiner Interpretation des Gottes- bzw. Christus-Bildes. Hierzu sei auf den ausführlichen Kapitelabschnitt 2.3. zu C.G. Jung verwiesen.

158 G. Wehr, a.a.O., S. 113.

der Psychologie, fehlt.[159]

Christus und das Selbst bleiben jedoch in der Terminologie der Analytischen Psychologie psychische Bilder, die für die transzendente, d.h. unerfaßbare Ganzheit des Menschen stehen. Jung wird nicht müde, diese Tatsache zu betonen. Somit verbietet sich seitens der Psychologie jede metaphysische Aussage, und auch der Vorwurf des Psychologismus kann nicht verfangen. Einzig folgende Feststellung ist erlaubt:

> "Bestünde nicht eine Affinität ('Magnet'!) zwischen der Figur des Erlösers und gewissen Inhalten des Unbewußten, so hätte nie ein menschlicher Geist das Licht in Christo erblicken und es mit Inbrunst erfassen können. Das Verbindungsstück beider ist der Archetypus des Gottmenschen, der einerseits in Christo historische Wirklichkeit wurde und andererseits, als 'ewig' vorhanden, die Seele als übergeordnete Ganzheit, eben als Selbst, beherrscht."[160]

Für die Analytische Psychologie bleibt also festzuhalten:

Nur das Gottesbild, manifest im Ganzheitssymbol Christus, entspricht dem Selbst, niemals Gott selber.

Die Bedeutung Jungs für eine tiefenpsychologisch-theologische Auseinandersetzung läßt sich an dieser Stelle in zweifacher Hinsicht fassen.[161]

Zum einen macht Jung die Vorläufigkeit aller menschlichen Rede von Gott bewußt, und zum anderen bestimmt er den Ort für religiöse Erfahrung. Es ist die Seele. In ihr kann der Mensch seine Gottesbeziehung zur Erfahrung bringen. Mit seinem Menschsein ist ihm die Möglichkeit der Gottesbe-

---

159 Vgl. C.G. Jung, Aion, a.a.O., S. 108 f.

160 A.a.O., S. 263 f.

161 Vgl. G. Wehr, a.a.O., S. 113.

ziehung gegeben, und Menschsein zielt auf die Vereinigung mit dem wahren Selbst. Individuation und Gotteserfahrung stehen also in engem Zusammenhang. Dazu abschließend ein längeres Zitat von C.G. Jung.

> "Das Ziel der psychologischen Entwicklung ist, wie das der biologischen, die Selbstverwirklichung resp. die Individuation. Da der Mensch sich nur als ein Ich kennt, und das Selbst als Totalität unbeschreibbar und ununterscheidbar von einem Gottesbild ist, so bedeutet die Selbstverwirklichung in religiös-metaphysischer Sprache die Inkarnation Gottes. Das ist in der Sohnschaft Christi ausgedrückt. Insofern die Individuation eine heroische oder tragische, d.h. eine schwerste Aufgabe darstellt, bedeutet sie Leiden, eine Passion des Ich, d.h. des empirischen, gewöhnlichen, bisherigen Menschen, dem es zustößt, in einen größeren Umfang aufgenommen und seiner sich frei dünkenden Eigenwilligkeit beraubt zu werden. Er leidet sozusagen an der Vergewaltigung durch das Selbst. Demgegenüber bedeutet die analoge Passion Christi das Leiden Gottes an der Ungerechtigkeit der Welt und der Finsternis des Menschen."[162]

2.3. Gut und Böse - Zur vierten Dimension

Christus ist für Jung - neben der Gestalt des Buddha - das wahrscheinlich am höchsten entwickelte und differenzierte Symbol des Selbst, in psychologischer Terminologie: der psychischen Ganzheit des Menschen. Dabei schließt Christus jedoch nicht alle Aspekte des Archetypus in sich ein, denn Symbole besitzen keineswegs immer die Ganzheit, die die psychologische Definition erfordert.

Der Gestalt Christi "fehlt die Nachtseite der seelischen Natur, die Finsternis des Geistes und die Sünde. Ohne

---

162 C.G. Jung, Versuch einer ..., a.a.O., S. 171.

Integration des Bösen aber gibt es keine Ganzheit..."[163].

Mit dieser Aussage ist ein zentraler Punkt der Jungschen Religionspsychologie markiert. Er gibt insbesondere der Theologie schwere Fragen auf, wie im folgenden zu zeigen sein wird.

"Das Selbst (...) ist absolute Paradoxie, indem es in jeder Beziehung Thesis und Antithesis und zugleich Synthesis darstellt."[164] Nach Meinung Jungs läßt die kirchliche Lehre den Gegensatz zwischen Gut und Böse, zwischen Hell und Dunkel als eigentliches Weltproblem ungelöst, weil Christus als Verkörperung des Guten und der Teufel als Verkörperung des Bösen den Gegensatz in seinem offenen Konflikt belassen.[165] Für Jung ist deshalb ein neues Gottesbild unerläßlich, in dem die Aspekte des Guten und Bösen gleichermaßen miteingeschlossen sind.

Insofern moderne Symbole Ganzheit zum Ausdruck bringen, konfrontieren sie den einzelnen mit der abgründigen Gegensätzlichkeit seiner menschlichen Natur. Jung nennt diese Begegnung mit der archetypischen Wirklichkeit ein Schicksalserlebnis. Erst die Idee von Gut und Böse ermöglicht ein moralisches Urteil, so daß dieses logisch äquivalente Gegensatzpaar zur conditio sine qua non jedes Erkenntnisaktes wird. Jung folgert deshalb, "daß Gut und Böse als die

---

163 C.G. Jung, Versuch einer ..., a.a.O., S. 170.

164 C.G. Jung, Psychologie und Alchemie, a.a.O., S. 34.

165 "Licht und Schatten bilden im empirischen Selbst eine paradoxe Einheit. In der christlichen Anschauung dagegen ist der Archetypus in zwei unvereinbare Hälften insofern hoffnungslos gespalten, als das Ende zu einem metaphysischen Dualismus führt, nämlich zu einer letzthinnigen Trennung des Himmelreiches von der feurigen Welt der Verdammnis." C.G. Jung, Aion, a.a.O., S. 71.

koexistenten Hälften eines moralischen Urteils nicht voneinander abstammen, sondern immer schon zugleich da sind."[166] Auch das Gottesbild ist diesem Gesetz der Erkenntnis unterworfen.

Das Christentum hat im Verlauf seiner Geschichte auf andere Weise versucht, diese Gegensatzspannung zu lösen. Gott als summum bonum stellte den Menschen vor das Problem, die Herkunft des Bösen zu erklären. Woher soll das Böse kommen, wenn Gott absolut gut und der Urheber aller Dinge ist? Mit der Lehre, das Böse als privatio boni, also als Mangel oder Abwesenheit des Guten, zu betrachten, fand man den Ausweg, gestand dem Bösen jedoch keine eigenständige Realität mehr zu. Die Auflehnung und Selbständigkeit des Menschen gegenüber Gott wurde zu dessen Ursünde; festgehalten bereits im biblischen Sündenfallmythos. Somit ergab sich die Feststellung: "Omne bonum a deo, omne malum ab homine."[167]

Jung weist nun darauf hin, daß man Adam schließlich nicht für die Bosheit der Schlange verantwortlich machen könne[168]; d.h. solange Gott als absolut gut aufgefaßt, dem Bösen jedoch keine eigenständige Realität zuerkannt wird, wird die eigentliche Gegensatzspannung nur ungenügend erfaßt. Fragwürdigen Ausdruck und Ausweg findet die Unerträglichkeit dieser Antinomie für den Menschen beispielsweise

---

166 C.G. Jung, Aion, a.a.O., S. 78.

167 "Alles Gute von Gott, alles Schlechte vom Menschen." Vgl. hierzu Paul Schwarzenau, Das Problem der "Dunkelseite Gottes". Eine Anfrage der analytischen Psychologie an die Theologie, unveröffentlichtes Manuskript; vgl. ebenso Gerhard Wehr, C.G. Jung und das Christentum, Olten 1975, S. 138-148. ("Begegnung mit dem Bösen und Integration des Schattens").

168 Vgl. C.G. Jung, Geleitwort zu Victor White, Gott und das Unbewußte, Zürich 1956, S. XIX, Anm. 3.

dann im moralischen Probabilismus[169].

Jungs Fazit:

> "Das Christentum hat die Antinomie von Gut und Böse zu einem Weltproblem und durch die dogmatische Formulierung des Gegensatzes zu einem absoluten Prinzip erhoben. In diesen vorderhand ungelösten Konflikt ist der christliche Mensch hineingestellt als ein Protagonist des Guten und als Mitspieler im Weltdrama."[170]

Die tiefenpsychologische Erforschung der Mandala-Symbolik führt Jung demgegenüber zu folgender Erkenntnis: Natürliche Symbole, wie sie sich beispielsweise in Mandalas oder im Kreuz des Christentums zeigen, lassen immer wieder ganz deutlich eine Quaternität, eine Vierheit erkennen. Diese Vierzahl ist Ausdruck natürlicher Ganzheit.

In Erweiterung zur dogmatischen Formel der christlichen Trinität schließt die Quaternität als vierten Aspekt das Böse mit ein. Die in der Quaternität sichtbar werdende Ganzheit ist deshalb im Sinne von Vollständigkeit - in Unterscheidung zu Vollkommenheit - zu verstehen. Sie umfaßt ebenso das böse Prinzip, das im Christentum bislang außerhalb der Trinität vom Teufel repräsentiert wird. Hinsichtlich des Gottesbildes weist die Quaternität einerseits auf den inneren Gott, andererseits auf dessen Identität mit dem Menschen hin.

---

169 "Probabilismus nennt man im allgemeinen die Denkweise, welche bei Beantwortung wissenschaftlicher Fragen mit einem höhern oder geringern Grade von Wahrscheinlichkeit sich zufrieden gibt. Der für uns hier allein in Betracht kommende moralische Probabilismus besteht in dem Grundsatze, bei Akten sittlicher Selbstbestimmung sich nicht nach dem Gewissen, sondern nach dem wahrscheinlich Richtigen, d.h. nach dem durch irgendwelche vorbildliche oder Lehr-Autorität Empfohlenen zu richten." Zöckler, zit. in: C.G. Jung, Psychologie und Alchemie, a.a.O., S. 35, Anm. 8.

170 A.a.O., S. 36 f.

Als Formel des Unbewußten, so läßt sich aufgrund vergleichender Forschungen unzweifelhaft zeigen, ist "die Quaternität eine mehr oder weniger direkte Darstellung des in seiner Schöpfung sich manifestierenden Gottes"[171].

Um diese Annahmen zu belegen, wird zunächst auf die Antinomie Jahwes im Verlauf der Religionsgeschichte und anschließend auf die Bedeutung der Quaternität einzugehen sein.

2.3.1. Die Antinomie Jahwes

In einer engagierten Analyse beschäftigt sich Jung 1952 in seinem Buch "Antwort auf Hiob" mit dem biblischen Gottesbild. Dabei wertet er die Aussagen der Heiligen Schrift tiefenpsychologisch als Äußerungen der Seele, die auf bewußtseinstranszendente Wirklichkeiten verweisen. Die dort vorfindlichen Archetypen des kollektiven Unbewußten verursachen die Vorstellungskomplexe in der Art mythologischer Motive. Sie gilt es zu untersuchen.

Hauptthese Jungs ist die Aussage, daß im Buch Hiob das Doppelantlitz des Gottesbildes als guter und böser, als gerechter und ungerechter Gott sichtbar werde. Eine Parallele zum Christus- und Antichristusbild der Johannesapokalypse ließe sich ebenfalls ziehen.

Das biblische Bild Jahwes ist nach Jung nicht etwa gespalten, es ist vielmehr von einer Antinomie, einer totalen inneren Gegensätzlichkeit gekennzeichnet. Sie ist die unerläßliche Voraussetzung für Jahwes ungeheure Dynamik, Allmacht und Allwissenheit. Seine Unberechenbarkeit und Eifersucht, besonders hinsichtlich der Ge-

---

171 C.G. Jung, Psychologie und Religion, a.a.O., S. 73; vgl. ebenso S. 74-76.

rechtigkeit - Jung bezeichnet diesen Wesenszug als die "Amoralität Jahwes"[172] -, hatten zur Folge, daß der Mensch ihn unentwegt als gerecht preisen mußte, denn Jahwe war auf das Gegenüber der Menschen angewiesen, ihm lag es an ihnen.

Das amoralische Verhalten Jahwes mit seinen widersprüchlichen Folgen führt Jung nun auf den Mangel eines reflektierenden Bewußtseins Gottes zurück, denn Moralität setzt Bewußtsein voraus. Der Mensch hingegen war gefordert, sich aufgrund der göttlichen Inkonsequenzen auf seine Vernunft zu besinnen, um dem persönlichen Anspruch Jahwes begegnen zu können. Als Mensch konnte er es nicht wagen, mit dem allmächtigen Gott wegen eines Vertragsbruches zu rechten. Also mußte er - auch wider eigene Erfahrung - dessen einzigartige Güte und Gerechtigkeit preisen, um den sonst lebensgefährlichen Folgen zu entgehen. Damit jedoch wurde er Jahwe gegenüber in intellektueller wie in moralischer Hinsicht langsam überlegen, ohne daß dieser es merkte. Die Ohnmacht gegenüber dem allgewaltigen Gott schärfte das Bewußtsein, die Selbstreflexionsfähigkeit des Menschen, um trotz aller Kleinheit, Schwäche und Wehrlosigkeit gegenüber dem Mächtigen bestehen zu können.

In dem ungerechten, ja empörenden Verhalten Jahwes gegenüber Hiob scheint ein göttliches Mißtrauen sichtbar zu werden. Jahwe hat Verdacht geschöpft, daß ihm der Mensch erkenntnismäßig überlegen sein könnte. Diese Ahnung ist es, die ihn die Zustimmung für die Qualen Hiobs geben läßt. Jahwes Verhalten trägt kompensatorischen Charakter: "Hiob ist nicht mehr als der äußere Anlaß zu einer innergöttlichen Auseinandersetzung."[173]

---

172 C.G. Jung, Antwort auf Hiob, a.a.O., S. 14.

173 A.a.O., S. 24.

Jungs tiefenpsychologische Schlußfolgerung lautet deshalb: Jahwe projiziert seine Schattenseite auf Hiob und kann damit zunächst auf Kosten des Menschen unbewußt bleiben. Hiob jedoch erkennt - ob bewußt oder unbewußt sei dahingestellt - die innere Antinomie Gottes, auch wenn er angepaßt reagiert. Damit ist Jahwes Doppelnatur offenbar geworden.

Jung sieht noch ein weiteres Motiv für das Verhalten Jahwes.

> "Seine Bereitschaft, Hiob dem mörderischen Zugriff Satans zu überlassen, beweist, daß er darum an Hiob zweifelt, weil er seine eigene Tendenz zur Untreue auf einen Sündenbock projiziert. Es besteht nämlich der Verdacht, daß er den Ehebund mit Israel zu lockern sich anschickt, diese Absicht aber sich selber verheimlicht, ... Jahwe ist seiner eigenen Treue unsicher geworden."[174]

Er erinnert sich der weiblichen Sophia, der Weisheit - einer Freundin seit der Urzeit, der Werkmeisterin der Schöpfung. In einer Situation, in der Selbstreflexion zur gebieterischen Notwendigkeit wird, braucht es Weisheit.

> "Jahwe muß sich seines absoluten Wissens erinnern. Denn, wenn Hiob Gott erkennt, dann muß auch Gott sich selber erkennen. Es konnte nicht sein, daß Jahwes Doppelnatur aller Welt ruchbar wurde und nur ihm selber verborgen blieb. Wer Gott erkennt, wirkt auf ihn. Das Scheitern des Versuches, Hiob zu verderben, hat Jahwe gewandelt."[175]

Seit den Tagen der Schöpfung hatte Jahwe seine pleromatische Koexistenz mit Sophia offensichtlich aus den Augen verloren, denn der Bund mit dem Volk Israel übernimmt

---

174 C.G. Jung, Antwort auf Hiob, a.a.O., S. 37.

175 A.a.O., S. 38.

deren weibliche Rolle. Da das Volk damals als patriarchalische Männergesellschaft strukturiert war, wurde auch die Gottesehe mit Israel eine wesentlich männliche Angelegenheit. In dem Moment, in dem Jahwe nun Sophia vergißt, wird ihm die Treue des Volkes immer wichtiger. Dieses verfällt jedoch trotz vielfacher Gunstbeweise Jahwes immer wieder der Treulosigkeit. Eifersucht und Mißtrauen Jahwes sind die Folge, bis es schließlich zu den Quälereien gegenüber dem Treuesten der Treuen kommt. Die Menschenfreundlichkeit der Sophia fehlt hier gänzlich, und selbst Hiob sehnt sich nach der nicht auffindbaren Weisheit.[176] Jung bezeichnet das Hiobdrama als den Höhepunkt dieser mißlichen Entwicklung, die sich jedoch mit der Standhaftigkeit und Erkenntnis Hiobs von Grund auf wendet. Es kommt zur Anamnesis der Weisheit - auch beim Menschen. Sie ist es, die sich als Helfer und Anwalt Jahwe gegenüber offenbart und den gütigen und gerechten Aspekt Gottes zeigt.

Auch für Jahwe bedeutet die Annäherung der Sophia neue Schöpfung. Er will Mensch werden, um damit die Menschheit zu retten. Dieser Entschluß zeigt den Wunsch, das eigene Wesen zu wandeln. Die Menschheit soll nicht mehr vernichtet, sondern mit Hilfe des Gottmenschen gerettet werden.

> "Gott wird Mensch. Das bedeutet nichts weniger als weltumstürzende Wandlung Gottes. Es bedeutet etwas wie seinerzeit die Schöpfung, nämlich eine Objektivation Gottes. Damals offenbarte er sich in der Natur schlechthin; jetzt aber will er, noch spezifischer, gar zum Menschen werden."[177]

---

176 Jung verweist hier auf Hiob, 28,12: "Doch die Weisheit - wo ist sie zu finden?"

177 C.G. Jung, Antwort auf Hiob, a.a.O., S. 49.

Somit wird die Geburt Christi zur Antwort auf die Erhöhung Hiobs mit dem Zweck der Bewußtseinsdifferenzierung Jahwes. Im Christusleben zeigt sich gleichzeitig das Leben eines Gottes und eines Menschen, es wird als Zusammensetzung heterogener Naturen zum Symbolum.

Die Wiedergutmachung Jahwes für das Hiob geschehene Unrecht sieht Jung im Opfertod Christi, mit dem gleichzeitig die geistige und moralische Höherentwicklung des Menschen anerkannt wird.

Während Gott Mensch wird, erfolgt außerdem die endgültige Trennung Jahwes von Satan, seinem dunklen Sohn, denn Satan wird aus dem Himmel verbannt.[178] Jahwe kann nun deutlich als guter Gott und liebender Vater in Erscheinung treten, denn mit dem Sturz Satans wird das Böse von Jahwe abgetrennt, um in der Endzeit vom Antichristus verkörpert zu werden. Jahwe aber wird der liebende und barmherzige Gott des Neuen Testamentes, der das absolut Gute, summum bonum, verkörpert.

Christus wird in zweifacher Hinsicht zum Mittler:

> "er hilft dem Menschen gegenüber Gott und beschwichtigt die Angst, die man vor diesem Wesen empfindet. ... Sichtlich verschiebt sich der Fokus des göttlichen Dramas auf den vermittelnden Gottmenschen."[179]

---

178 Vgl. Lk 10,18: "Da sprach er zu ihnen: Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen."
Jung weist jedoch darauf hin, daß selbst Christus der Güte seines Vaters anscheinend nicht vollkommen vertraute, wie die vorsichtige Bitte im Vaterunser zeigt: "Führ uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen." Vgl. a.a.O., S. 59.

179 A.a.O., S. 79.

Doch mit der einmaligen Menschwerdung Gottes ist es nicht getan. Seine Inkarnation erfolgt auch über den Tod Christi hinaus. Es ist der Heilige Geist, der "Geist der Wahrheit", der die Gläubigen lehren und "in die ganze Wahrheit leiten" wird.[180] "Gott in der Gestalt des Heiligen Geistes schlägt sein Zelt bei und in den Menschen auf"[181], um sich offenbar fortschreitend in der Menschheit zu verwirklichen. Als dritte Person der Trinität verleiht die Einwohnung des Heiligen Geistes dem Gläubigen die Annäherung an den Status des Gottessohnes. Dies ist im Hinblick auf Christus von besonderem Interesse, weil jener aufgrund seiner Jungfrauengeburt und Sündlosigkeit kein empirischer Mensch war. Erst die Inkarnation Gottes im empirischen Menschen kann das Hiob und der Menschheit geschehene Unrecht wieder gutmachen. "Dieser Sühneakt wird durch den Parakleten vollzogen, denn wie der Mensch an Gott, so muß Gott am Menschen leiden."[182] Somit bedeutet die unmittelbare Einwirkung des Heiligen Geistes auf die Menschen eine sich in die Breite vollziehende Inkarnation Gottes. Gott wird dem Menschen Vater und Christus Bruder.

Es ist das Erlösungswerk Christi, das die tiefgreifenden Änderungen im menschlichen Status bewirkt. Diese Erlösungstat wird von Jung wieder recht unorthodox interpretiert. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Frage: Wie kann der gute Gott den Menschen als alleinverantwortlich für ein falsches Verhalten zur Rechenschaft ziehen, wenn er als Schöpfer diesem doch die Möglichkeit dazu gegeben hat? Weist diese Haltung nicht auf eine Unbewußtheit Gottes, wie sie auch bei Jahwe gefunden wurde, hin?

---

180 Joh. 14,26; 16,13.

181 C.G. Jung, a.a.O., S. 62.

182 Ebda.

Jung wertet das Versöhnungswerk Christi deshalb als Wiedergutmachung eines göttlichen Unrechts am Menschen. Gott erlöst den Menschen nicht von seinen Sünden, sondern von der Furcht vor den Folgen der Sünde, vom Gotteszorn. Denn aller Gegensatz ist in Gott selbst, und insofern sich Gott im Menschen inkarniert, ist dieser vom göttlichen Konflikt erfüllt. Das Bewußtwerden dieses Gegensatzes führt die unmittelbare Empfindung der Erlöstheit mit sich. Der Mensch weiß sich erlöst aus dem Zustand hilfloser Unbewußtheit und wird der göttlichen Gegensätzlichkeit teilhaftig.

> "Eben gerade im äußersten und bedrohlichsten Konflikt erfährt der Christ die Erlösung zur Göttlichkeit, sofern er daran nicht zerbricht, sondern die Last, ein Gezeichneter zu sein, auf sich nimmt. So und einzig auf diese Weise verwirklicht sich in ihm die imago Dei, die Menschwerdung Gottes."[183]

Hinsichtlich einer Antinomie Jahwes ist also aus tiefenpsychologischer Sicht festzuhalten: Jahwe ahnt, daß die Bewußtseinsentwicklung des Menschen höher steht als seine eigene. Deshalb will er Mensch werden. Die Auseinandersetzung mit der Kreatur führt also zu einer Wandlung des Schöpfers. In Christus wird Gott zum Menschensohn. Er befreit sich mit diesem Schritt aus der Unreflektiertheit seines göttlichen Bewußtseins.

Das bislang eher unbewußte Verhalten Jahwes - so versucht Jung zu belegen- weist auf Gott als coincidentia oppositorum hin, auf einen Gott der Liebe und des Schreckens, des Guten und des Bösen.

---

183 C.G. Jung, Antwort auf Hiob, a.a.O., S. 66.

> "Gott hat einen furchtbaren Doppelaspekt: ein Meer der Gnade stößt an einen glühenden Feuersee, und das Licht der Liebe überstrahlt eine dunkle Glut, von der es heißt: ardet not lucet - sie brennt, aber sie leuchtet nicht. Das ist das Evangelium (im Gegensatz zum zeitlichen): man kann Gott lieben und muß ihn fürchten."[184]

Damit zerreißt die Paradoxie Gottes auch den Menschen in Gegensätze, und es stellt sich die Frage nach dem Ausweg aus diesem anscheinend unlösbaren Konflikt. Jung sieht die Vermittlung der Gegensätze angedeutet im Symbolismus des Christusschicksals, wie er in der Kreuzigungsszene sichtbar wird. Dort hängt Christus als Mittler zwischen den Schächern, von denen einer ins Paradies, der andere in die Hölle fährt. Während das Christentum auf der Unvereinbarkeit der Urgegensätze von Gut und Böse insistiert und damit die moralische Spaltung erhalten bleibt, plädiert Jung dafür, daß Gott

> "in der Seele des Menschen geboren werden muß. Die Inkarnation in Christo ist das Vorbild, das durch den Heiligen Geist fortschreitend in die Kultur übertragen wird."[185]

2.3.2. Von der Trinität zur Quaternität

Zu dieser Inkarnation gehört die Integration des Bösen und Weiblichen in das Gottesbild des Christentums; ein Vorgang, der sich auch symbolgeschichtlich beobachten läßt. Es ist geradezu höchste Aufgabe des Menschen, die Gegensatzspannung von Gut und Böse, wie sie Werturteilen innewohnt, auszuhalten und als natürliche Gegensätze, an denen der Mensch selbst teilhat, zu akzeptieren.

---

184 C.G. Jung, Antwort auf Hiob, a.a.O., S. 102.

185 A.a.O., S. 108.

> "Diese Vereinigung der Gegensätze im menschlichen Bewußtsein wäre gleichsam eine Heilung der durch den Erkenntnisakt aufgerissenen Spaltung der Natur, eine Einswerdung mit den Dingen in einem Akt höherer Erkenntnis (unio mystica), die zur seelischen Ganzheit und Gesundheit gehört."[186]

Religionspsychologisch sieht C.G. Jung diese Entwicklung im Schritt von der Trinität zur Quaternität. 1948 setzt er sich in seiner Schrift "Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas"[187] mit diesem Gedanken ausführlich auseinander. Jung kommt zu dem Schluß, daß das trinitarische Symbol, das das christliche Gottesbild anfänglich prägte, zusehends vom Symbol der Quaternität abgelöst wird.

Die religionsgeschichtliche Forschung zeigt zunächst, daß sowohl in Babylonien wie auch in Ägypten und Griechenland vorchristliche Parallelen zur Trinitätsidee gefunden werden können. Diese Vorstellungen gingen dem Christentum zum Teil bereits viele Jahrhunderte voraus. Jung spricht deshalb von einem trinitarischen Archetyp, der dem unbewußten Geist der Menschheit entsprang. So handelt es sich bei der christlichen Trinität eigentlich um eine archaische Vorstellung, die sich aufgrund ihres archetypischen Charakters neu aktualisierte.

Bereits die vorchristlichen Parallelen des trinitarischen Gedankens lassen Vater, Sohn und Heiligen Geist respektive Leben oder Zeugungskraft erkennen.

---

186 E. Spengler, C.G. Jungs Religionspsychologie, a.a.O., S. 251.
Spengler bezeichnet Jungs Psychologie der Gegensätze und ihrer Überwindung als das Gebiet, das ihn zeitlebens am intensivsten beschäftigte.

187 Es handelt sich um die revidierte und erweiterte Fassung eines Vortrages mit dem Titel "Zur Psychologie der Trinitätsidee", den Jung anläßlich der Eranos-Tagung 1940 hielt.

Als prima causa, Schöpfer und auctor rerum verkörpert der Vater auf der noch nicht reflektierenden Kulturstufe das Eine schlechthin. Solange das menschliche Einheitsgefühl nicht vom kritischen Urteil und moralischen Konflikt gestört ist, bleibt die patris auctoritatis unangetastet. Mensch, Welt und Gottheit sind ein Ganzes - die Welt des Vaters im Kindheitszustand des Menschen.

In dem Moment jedoch, in dem die Frage nach dem Ursprung des Bösen aufkommt, ist die Einheit zerstört. Die Welt des Vaters wird von der des Sohnes abgelöst, das Eine durch ein Anderes ergänzt. Es kommt zum Archetypus des Erlösergottes und Urmenschen: der geoffenbarte Gott, der als Mensch zum Opfer wird, damit eine Welt entstehen resp. vom Bösen erlöst werden kann. Der Sohn offenbart den Vater, der in seiner Inkarnation für den Menschen nun etwas Bestimmtes bzw. Bestimmbares wird. Im Vater- und Menschwerden offenbart Gott dem Menschen das Geheimnis seiner Gottheit.

Es trifft den Menschen weiterhin durch die Einwirkung des Heiligen Geistes, nachdem der Sohn den irdischen Schauplatz wieder verlassen hat. Die Lebenstätigkeit des Heiligen Geistes, der den Jüngern Machtvollkommenheit verleiht, ist Vater und Sohn gemeinsam. Aufgrund dieser Gemeinsamkeit wird die Zweiheit von Vater und Sohn und nicht zuletzt der "Zweifel" im Sohn aufgehoben. Dieses Dritte vollendet die Dreiheit und stellt damit die Einheit wieder her. Nach Jung gilt der Heilige Geist in der Funktion des Parakleten einerseits als krönende Figur des Erlösungswerkes, andererseits deutet er die Selbstoffenbarung Gottes an. "Wir können daher sagen, daß der Heilige Geist die Vollendung der Gottheit und des göttlichen Dramas darstellt."[188] Er evoziert die Bewußtwerdung des Menschen,

---

188 C.G. Jung, Versuch einer ..., a.a.O., S. 150.

weil er Gott im menschlichen Reflexionsakt offenbar macht.

Ähnlich wie in der Auseinandersetzung mit dem Gottesbild Hiobs kennzeichnet Jung die trinitarische Idee als innergöttlichen Lebensprozeß. Sie verweist auf eine höhere Form der Gottesvorstellung, weil sie einem reflektierten, also bewußteren Zustand der Menschheit entspricht. Das Christentum greift diesen vorchristlichen Gedanken des ursprünglichen Erneuerungsritus auf und differenziert ihn aus. Dies geschieht jedoch erst im Laufe der Tradition.[189] Noch im Neuen Testament läßt sich sehen - so Jung -, daß die Trinität nicht intellektuell faßbar vorkommt. Es handelt sich an den entsprechenden Stellen vielmehr um dreifache Segensformeln. Zwar erscheinen die drei in offenkundiger Wechselwirkung stehenden göttlichen Personen, eine Dreiheitsformel allerdings fehlt. Trotzdem lassen sich hierzu bereits deutliche Anzeichen eines aktiven trinitarischen Archetypus erkennen, der die nachfolgenden Gedanken maßgeblich beeinflußt. Im Verlauf jahrhundertelanger Nachwirkungen entfaltet sich der Archetypus allmählich im Bewußtsein des Menschen, es entstehen Dogmata, die in ihrer Gesamtheit im Glaubensbekenntnis, dem sogenannten Symbolum[190], zusammengefaßt werden.

Da der diesen Aussagen zugrunde liegende Archetypus jedoch unanschaulich bleibt, tragen die trinitarischen Vorstellungen notwendigerweise anthropomorphen Charakter; d.h. die Elemente der Dreieinigkeitslehre - Vater, Sohn, Heiliger

---

189 "So hat die Entwicklung der christlichen Trinitätsidee unbewußt den in der ägyptischen Königstheologie erstmals erschienenen Archetypus der Homoousie von Vater, Sohn und Ka-mutef wieder ad integrum hergestellt." C.G. Jung, Versuch einer ..., a.a.O., S. 162.

190 Vgl. Symbolum Apostolicum, Symbolum des Gregorius Thaumaturgus, Nicaenum, Nicaeno-Constantinopolitanum, Athanasium, Lateranense.

Geist - entsprechen dabei unzweifelhaft der damals patriarchalisch organisierten Gesellschaftsordnung. Somit trägt auch das Gottesbild vornehmlich männliche Züge - eine Beobachtung, die hinsichtlich der Quaternität noch wichtig sein wird.

Die symbolhistorischen Forschungen veranlassen C.G. Jung schließlich, der Trinität nur den Grad eines künstlichen Ordnungsschemas zuzuerkennen. Was heißt das?

Jung beobachtet, daß neben dem trinitarischen Denken auch quaternarische Vorstellungen existieren. Ihren Ursprung führt er auf die Vorgeschichte des hellenistischen Gedankengutes zurück.

Die Quaternität - so die These Jungs - als Ausdruck eines universell vorkommenden Archetypus ist ein natürliches Ordnungsschema, in dem sich Ganzheit dokumentiert. Es weist auf den im Unbewußten vorhandenen Archetypus der Ganzheit. Ganzheitsurteile kennen immer einen vierfachen Aspekt. So wird die Ganzheit des Horizontes beispielsweise mit den vier Himmelsrichtungen bezeichnet. Auch die Kreuzung zweier Gegensatzpaare, wie sie im elementaren und universalen Symbol des Kreuzes, das von einem Kreis umschlossen wird, Ausdruck findet, steht für Ganzheit.

Im Unterschied zur Trinität nimmt die Quaternität die Existenz des Bösen und Unvollkommenen ernst, mehr noch: sie integriert es als vierten Aspekt. Die christliche Trinitätsvorstellung aber vermag keine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Ursprung und der Existenz des Bösen zu geben.

> "In einem Monotheismus kann nämlich alles Widergöttliche auf nichts anderes zurückgeführt werden als auf Gott selber. Das ist zum mindesten anstößig und daher zu umgehen. Hier liegt der

tiefere Grund, warum der Teufel, diese höchst einflußreiche Instanz, im trinitarischen Kosmos keine richtige Unterkunft hat."[191]

Gerade aber die Integration des Bösen, die Aufhebung des Dualismus von gutem Gott und bösem Widersacher ist nach Jung die Aufgabe des Christentums. Zumindest weisen die psychischen Gottesbilder des modernen Menschen auf die Vereinigung der Gegensätze in sich selbst hin.[192] Dies gilt auch für die Ergänzung des rein männlichen Gottesbildes durch das Weibliche[193] - wie es beispielsweise im Dogma der Assumptio Mariae geschieht.

Die Frühzeit der geistigen Menschheitsentwicklung kannte noch keinen richtigen Teufel. Im Alten Testament findet sich ein Ansatz dazu in der Gestalt Satans, der im Neuen

---

191 C.G. Jung, Versuch einer ..., a.a.O., S. 185.

192 Vgl. C.G. Jung, Psychologie und Religion, a.a.O., S. 65-73.

193 Jung verweist in dem Zusammenhang auf eine alte Auffassung, nach der der Zwiespaltsteufel und das Weibliche identisch seien; vgl. C.G. Jung, Versuch einer ..., a.a.O., S. 193.
Die Trinität charakterisiert Jung als ausschließlich männlich. Das Unbewußte verwandelt die Trinität jedoch in eine Quaternität. Weil das Unbewußte oft durch die Anima personifiziert ist, scheint auch das Symbol der Quaternität von ihr zu stammen. "Sie wäre also die Matrix, der Mutterboden der Quaternität, eine Theotokos oder Mater Dei, ebenso wie die Erde aufgefaßt wurde als die Mutter Gottes. Aber da die Frau, ebenso wie das Böse, im Dogma der Trinität von der Gottheit ausgeschlossen ist, würde das Element des Bösen ebenfalls einen Teil des religiösen Symbols bilden, wenn letzteres eine Quaternität wäre. Es bedarf keiner besonderen Anstrengungen der Phantasie, um die weitreichende geistige Konsequenz einer solchen Symbolik zu erraten." C.G. Jung, Psychologie und Religion, a.a.O., S. 79; zur Evolution des Gottesbildes vgl. Paul Schwarzenau, Entwicklungen des Gottesbildes in der Gegenwart. Psychische Infektion und Individuation, unveröffentlichtes Manuskript; Christa Mulack, Die Weiblichkeit Gottes: matriarchale Voraussetzungen des Gottesbildes, Stuttgart/Berlin 1983.

Testament schließlich ausgeprägt als Widerpart Christi erscheint. Nach biblischer Überlieferung - so bemerkt Jung - steht Satan als gefallener Engel im Status eines Gottessohnes, ebenso wie Christus. Jung schlußfolgert, daß es sich hier um den Archetypus zweier feindlicher Brüder handelt.

In der quaternarischen Vorstellung stehen sich nun Christus und Antichristus als in das Gottesbild integriert gegenüber. Es bedarf deshalb des Heiligen Geistes in der Funktion des Trösters, des Parakleten, um die Versöhnung dieser ungeheuren Gegensätze zu bewirken. Er ist die Antwort auf das Leiden in der Gottheit, das von Christus personifiziert wird.

> "Der Heilige Geist ist ein Tröster wie der Vater, ein stilles, ewiges und abgründiges Eines, in welchem die Liebe und der Schrecken Gottes zur wortlosen Einheit zusammengeschmolzen sind."[194]

Er steht jedoch insofern im Gegensatz zum Vater, als er dessen Einheit im Vielfachen entfaltet. Im Heiligen Geist nähert sich Gott deshalb noch mehr als in Christus, im Sohn, dem wirklichen Menschen und dessen Finsternis an.

> "Wenn aber Gott als Mensch geboren werden und die Menschheit in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes sich vereinigen will, so leidet er die furchtbare Qual, die Welt in ihrer Realität tragen zu müssen. Es ist eine Crux, ja er ist sich selber ein Kreuz. Die Welt ist das Leiden Gottes, und jeder einzelne Mensch, der auch nur annähernd seine eigene Ganzheit sein möchte, weiß genau, daß sie eine Kreuzigung bedeutet."[195]

---

194 C.G. Jung, Versuch einer ..., a.a.O., S. 192.

195 A.a.O., S. 195.

Jung bietet außerdem eine psychologische Deutung der Quaternitätsvorstellung; allerdings unter dem Vorbehalt, daß die metaphysischen Aussagen nicht auf den Menschen und seine Psychologie allein reduziert verstanden werden dürfen. Ausgangspunkt der Jungschen Überlegungen ist die These, es handele sich bei der Trinitäts- resp. Quaternitätsidee um einen säkularen Kollektivvorgang der Bewußtseinsdifferenzierung, der sich projiziert an metaphysischen Figuren darstellt und über Jahrtausende erstreckt. Die Deutung muß dabei vom Individuum ausgehen und das Symbol als individuellen Ausdruck fassen.

Der "Vater" entspricht dann dem frühen menschlichen Bewußtseinszustand auf infantiler Ebene. Die Lebensform ist dem einzelnen vorgegeben und wird von ihm unreflektiert übernommen, sein Habitus trägt Gesetzescharakter, und das Wissen ist ohne intellektuelles oder moralisches Urteil.

Dies ändert sich erst auf der Stufe des "Sohnes"; allerdings auch nur dann, wenn nicht lediglich eine gewaltsame Identifikation mit dem Vater und ein nachfolgendes Beiseiteschieben desselben geschieht.[196] Vielmehr ist eine bewußte Unterscheidung vom Vater notwendig. Es ist die Phase der Reflexion und Entscheidung. Dies erfordert die Fähigkeit zur Diskrimination. Es muß also ein gewisses Maß an Erkenntnis der eigenen Individualität vorhanden sein, basierend auf moralischer Wertung und einem gewissen Verständnis des Sinnes. Zwangsläufig werden nun früher unbewußte Gegensätzlichkeiten offenbar - sie sind ja die Grundlage moralischer Entscheidungen -, die den Zustand des "Sohnes" als "Konfliktzustand par excellence"[197] kennzeich-

---

196 Vgl. den Vatermord in der psychologischen Deutung Sigmund Freuds.

197 C.G. Jung, Versuch einer ..., a.a.O., S. 199.

nen. Viele mögliche Wege müssen von Abwegen unterschieden werden. Der Gesetzeshabitus des Vaters wird ersetzt durch die bewußt gewählte und erworbene Lebensform.[198]

Der Zustand des "Sohnes", das vorbildhafte Leben Christi, sind jedoch nur der Transitus hinsichtlich der dritten Phase, der fortdauernden Verwirklichung des "Geistes". Es handelt sich jetzt um die

> "dem 'Vater' und dem 'Sohne' eigentümliche Lebendigkeit, welche die nachfolgenden Bewußtseinszustände auf dasselbe Niveau der Selbständigkeit erhebt, wie das des 'Vaters' und des 'Sohnes'"[199].

Das Individuum erkennt, daß es nicht selbst die Quelle seiner Erkenntnisse und Entscheidungen ist, sondern daß hinter diesen eine inspirierende Instanz steht, die projiziert "Heiliger Geist" genannt wird. Dieser ist in psychologischer Terminologie eine Funktion des Unbewußten. Vernunft und Reflexion aus der zweiten Phase bleiben erhalten, sie können nun jedoch das Unbewußte anerkennen oder sogar sich ihm unterordnen. Der Mensch kann es sich leisten, seine ausschließliche Selbständigkeit aufzugeben. Genau an dieser Stelle liegt für Jung die Zugangsmöglichkeit des Individuums zur Autorität der kirchlichen Lehre.

Der "Geist" als complexio oppositorum (Gegensatzvereinigung) entspricht dem "Vater" als auctor rerum (Schöpfer), denn auch im "Vater" zeigt sich die Gegensätzlichkeit von "Sohn" und "Diabolos".

> "Wie aus dem 'Vater' der 'Sohn' hervorgeht, so aus dem Sohneszustand der 'Vater', der nun

---

198 Jung verweist auf die neutestamentliche Auseinandersetzung mit der jüdischen Gesetzesgerechtigkeit, die ausschließlich den Habitus repräsentiere; vgl. C.G. Jung, Versuch einer ..., a.a.O., S. 198.

199 Ebda.

> aber eben gerade nicht eine Wiederholung, resp. eine Identifikation mit dem ursprünglichen Vater ist, sondern ein Mensch, in welchem die Lebendigkeit des 'Vaters' weiterzeugt."[200]

Anders ausgedrückt: Das Ichbewußtsein wird einer übergeordneten Ganzheit eingeordnet, die Jung als das Selbst bezeichnet.

Die Gegenüberstellung von Trinität und Quaternität hat gezeigt, daß das traditionelle Christentum mit seiner trinitarischen Vorstellung nach Vollkommenheit strebt, also nach Identifikation mit dem Guten und nach Verdrängung des Bösen. Die menschliche Seele hingegen kennt eine eigenständige natürliche Religiosität, wie die Ganzheitssymbole deutlich machen, die um Vollständigkeit bemüht ist, also um die Integration des Bösen, so daß es zur coniunctio oppositorum, zur Ganzheit der Persönlichkeit, zur Einheit und Ganzheit des Selbst kommt.

3. Zur Religionspsychologie Jungs

Es ist deutlich geworden, daß C.G. Jung den Stellenwert der religiösen Erfahrung völlig anders als Freud oder Adler einschätzt, bewertet und erklärt. Gerade mit der Erarbeitung der religiösen Natur des kollektiven Unbewußten und der Archetypen scheint die Brücke zur Theologie geschlagen zu sein.

Diese jedoch blieb zumeist skeptisch oder sogar feindlich ablehnend. Joachim Scharfenberg vermutet, daß

> "der jungen Theologengeneration, wenn sie sich schon einmal mit Psychologie befassen muß, der

---

200 C.G. Jung, Versuch einer ..., a.a.O., S. 201.

> religionslose Hebräer Freud, dessen Sprache immer noch etwas von der Beziehungswirklichkeit des alttestamentlichen Realismus verrät und der Zeit seines Lebens mit der Vatergottheit gerungen hat und von dem Phänomen Mose nicht loskam, näher steht als der 'Grieche' Jung mit seiner Bilderwelt"[201].

Diese Aussage wird vom weiten Spektrum der Etikettierungen, die Jungs Religionspsychologie erfahren hat, belegt: "Atheismus", "Agnostizismus", "positivistischer Humanismus", "Pantheismus", "Gnostizismus", "Pseudomystizismus", "Psychotheologie", "pantheistisch-dualistische Metaphysik"[202] - eine Auswahl, die darauf schließen läßt, "daß Jung von nicht wenigen Kritikern ungenau oder voreingenommen verstanden worden ist"[203].

Gerhard Wehr weist noch 1973 darauf hin, daß der Dialog zwischen Theologie und Tiefenpsychologie bis zur Stunde ausstehe.[204] Weder Rudolf Bultmann berücksichtige in seiner Entmythologisierungsdebatte die für das Mythosverständnis wichtigen Forschungsergebnisse Jungs ernsthaft, auch Karl Barth setze sich bei seiner Ablehnung aller Religion nicht mit Jung auseinander. Ebenso beziehe der größte Teil

---

201 Joachim Scharfenberg, Zum theologischen Gespräch mit C.G. Jung, in: Quatember - Evangelische Jahresbriefe, Jgg. 1961/62, S. 27.

202 Vgl. J.W. Heisig, Jung und die Theologie: eine bibliographische Abhandlung. Analytische Psychologie, 7, 1976, S. 177-220; zit. in: E. Spengler, C.G. Jungs Religionspsychologie, a.a.O., S. 255. Die Bibliographie Heisigs umfaßt mit Stand August 1972 442 Werke, die sich aus den verschiedensten Fachgebieten mit Jungs Religionspsychologie beschäftigen.

203 E. Spengler, a.a.O., S. 255.

204 Vgl. G. Wehr, Wege zu religiöser Erfahrung, a.a.O., S. 20.

der neueren Theologengeneration den Gesprächsbeitrag des Tiefenpsychologen nicht in die Diskussion mit ein. Das tiefe Mißtrauen allem Religiösen gegenüber scheint in dieser Haltung nachzuwirken.

Hanna Wolff verweist demgegenüber jedoch 1975 darauf, daß von einem kleinen Teil der Theologen die Analytische Psychologie Jungs begierig als neue Offenbarungsquelle aufgenommen wird. Endlich sei es möglich, mit Hilfe von ein wenig analytischem Aufwand den Glauben wieder lebendig zu machen. Dies geschehe allerdings so simplifiziert, daß diese Art psychologischer Glaubensdeutung nichts mit dem Denkansatz Jungs zu tun habe. Hier sei eine tiefergehende Auseinandersetzung vonnöten.[205]

3.1. Doppeldeutigkeit der Sprache

Jede Beschäftigung mit dem Werk Jungs begegnet allerdings der generellen Schwierigkeit, auf unklare und oftmals zwei- oder mehrdeutige Begriffsklärungen zu stoßen. Peter Lüssi bezeichnet diesen Sachverhalt als "terminologische und systematische Inkonsequenz"[206]. Auch Hanna Wolff läßt diese Tatsache nicht unerwähnt, sie erklärt sie aber damit, daß Jung "eben nicht System-Denker, sondern Problem-Denker oder schöpferischer Forscher"[207] sei. Er selbst schreibt dazu:

> "Die Sprache, welche ich spreche, muß zweideutig, bzw. doppelsinnig sein, um der psychologischen Natur mit ihrem Doppelaspekt gerecht zu werden. Ich strebe bewußt und absichtlich nach dem

---

205 Vgl. Hanna Wolff, Jesus der Mann, a.a.O., S. 60 f.

206 P. Lüssi, a.a.O., S. 149; vgl. auch E. Spengler, a.a.O., S. 255.

207 H. Wolff, a.a.O., S. 64.

> doppelsinnigen Ausdruck, weil er der Eindeutigkeit überlegen ist und der Natur des Seins entspricht. Ich könnte meiner ganzen Veranlagung nach sehr eindeutig sein. Das ist nicht schwer, geht aber auf Kosten der Wahrheit. Ich lasse absichtlich alle Ober- und Untertöne mitklingen, denn sie sind einerseits sowieso vorhanden, andererseits geben sie ein völliges Bild der Wirklichkeit. Eindeutigkeit hat nur den Sinn bei der Tatsachenfeststellung, nicht aber bei der Interpretation, denn 'Sinn' ist keine Tautologie, sondern begreift immer mehr in sich als das konkrete Objekt der Aussage."[208]

Gerade diese Doppelsinnigkeit macht jedoch - trotz aller Berechtigung - das Werk Jungs oft so schwer konkret faßbar.

Raimar Keintzel konstatiert eine "Überlastung und Aufblähung der gesamten Terminologie"[209], kritisiert aber insbesondere die wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen: "Jungs Psychologie ist zum großen Teil nicht wissenschaftliche Forschung, sondern Intuition. Das systematische Denken tritt hinter der Imagination zurück."[210]

3.2. Psychologismus-Vorwurf

Peter Lüssi vermutet eine weitere Ursache für die zumeist ablehnende theologische Haltung in

> "der reichlich unbefangenen Terminologie Jungs, durch die er das archetypische Erleben des Individuums religiös qualifizierte. In solchem Erleben sieht er nämlich originale 'religiöse Erfahrung'; hierin, im Ergriffenwerden durch die Archetypen geschieht nach Jung 'Numinoses';

---

208 C.G. Jung, Erinnerungen, Träume, Gedanken, a.a.O., S. 375.

209 Raimar Keintzel, Individuation, in: G. Condrau (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 15, Zürich 1979, S. 269.

210 A.a.O., S. 270.

> ja er nennt den zentralen Archetypus (bzw. die in einer individuellen Psyche mächtigste psychische Determinante) 'Gott'."[211]

Eine derartige Begrifflichkeit zog natürlich schnell von seiten der Theologie den Vorwurf des "Psychologismus" nach sich[212]; d.h. Wirklichkeit werde auf lediglich psychische Wirklichkeit reduziert.

Ist diese Kritik haltbar? Jung begegnet ihr mit zwei Überlegungen.

Erstens, genauso wie es eine physische, biologische, rationale und geistige Wirklichkeit gibt, genauso real ist die seelische Wirklichkeit. Die Tatsache der Existenz dieser psychischen Wirklichkeit muß gleichberechtigt anerkannt werden.
Zweitens, Jungs psychologische Forschungen und Überlegungen beschäftigen sich mit der Psyche. Diese bewußte Beschränkung leugnet oder übersieht jedoch nicht die anderen Wirklichkeiten, wie z.B. die metaphysische und religiöse. Sie grenzt aber den Kompetenzbereich legitim ab. Der Psychologie geht es nicht darum, inhaltliche Aussagen über die geoffenbarte göttliche Wahrheit zu machen. Sie hat nicht Glaubensbekenntnisse zu entscheiden oder religiöse Wahrheiten zu vertreten. Vielmehr ist sie an die Wirklichkeit der Seele und die in ihr ablaufenden seelischen Prozesse und Bilder gewiesen. Sie beobachtet die Bedeutsamkeit dieser Erscheinungen für den Menschen, ohne dabei den theologischen Zuständigkeitsbereich der religiösen Wahr-

---

211 P. Lüssi, a.a.O., S. 150.

212 Vgl. beispielsweise V.E. Freiherr von Gebsattel, Christentum und Humanismus, Stuttgart 1947, S. 36: "ist das nicht Psychologismus, so kann man mit gleichem Recht den Elefanten ein Gänseblümchen nennen und behaupten, man sei eben ein Botaniker."

heit zu betreten.[213]

> "Aber - so bemerkt Helmut Barz einmal, indem er sich als Psychologe an die Theologie wendet - es kann sein, daß man die Wahrheit, obgleich man sie in Händen hält, verdorren läßt, weil man die Frage nach der Wirklichkeit, die uns heute auf den Nägeln brennt, ignoriert. Und es scheint, daß wir heute weniger nach der fertigen Wahrheit als vielmehr nach dem Weg zur Wahrheit in der Wirklichkeit suchen. Denn, wie es bei Tillich heißt: 'Wahrheit ist tot ohne den Weg zur Wahrheit.'"[214]

Mit dieser Aussage charakterisiert Barz treffend den Ansatzpunkt für das Gespräch zwischen Psychologie und Theologie. Dies kann nur im kritischen Dialog unter Berücksichtigung aller Erkenntnisse und Einsichten geführt werden. Deshalb ist - trotz obiger Ausführungen - die Psychologie

> "zur Kritik berechtigt, wenn sie etwa auf Grund empirischer Beobachtung feststellt, daß zwar theologische Gehalte wie eh und je an die Menschen herangebracht werden, daß diese aber nicht oder nicht mehr in derselben Weise wie einst in der Lage sind, das theologisch Verkündete (Bibel, Dogma, Kultus) ihrem spirituell-religiösen Gehalt nach zu erfassen und in ihr gelebtes Leben zu integrieren."[215]

3.3. Religiöse Erfahrung

Die Ebene der Auseinandersetzung liegt also nicht auf der Diskussion religiöser Inhalte und Wahrheiten, als vielmehr in der Frage nach dem Zugang zu religiöser Erfahrung. Hierzu C.G. Jung:

---

213 Vgl. ebenso E. Spengler, a.a.O., S. 255.

214 Gerhard Wehr, C.G. Jung und das Christentum, Olten 1975, S. 34.

215 Ebda.

> "Die Psychologie befaßt sich mit dem Akt des Sehens, und nicht mit der Konstruktion neuer religiöser Wahrheiten. ... In der inneren Erfahrung erst offenbart sich die Beziehung der Seele zu dem äußerlich Vorgezeigten und Gepredigten als eine Verwandtschaft oder Entsprechung. ... Damit tut die Psychologie das Gegenteil von dem, was man ihr vorwirft: sie verschafft Möglichkeiten zum besseren Verständnis des Vorhandenen, sie öffnet das Auge für die Sinnerfülltheit der Dogmen ..."[216]

Aus dieser Haltung nimmt sich Jung dann allerdings auch das Recht, das Christentum in der Gestalt, wie es sich ihm zu seiner Zeit zeigte, zu kritisieren. Insbesondere verschont er den Protestantismus nicht.[217]

Hanna Wolff, eine laut eigener Aussage Jung in Theorie und Praxis nahestehende Psychotherapeutin, hält ihm entgegen,

> "daß er ein echtes Sachverständnis für das Wesen des evangelischen Christentums nicht aufzubringen vermochte. ... Er sieht überhaupt nicht, daß das evangelische Christentum von seinem Ursprung her genau dies ist, nämlich der prinzipielle Bruch mit der von Jung abgelehnten Lehre, das heißt mit jedem Legalismus."[218]

Hanna Wolff vermutet, daß das Pastoren-Elternhaus mit seiner massiven Verkündigung seinen Teil zur Jungschen Kritik beigetragen habe.

Demgegenüber weiß Jung jedoch auch, daß die abendländische Welt verwurzelt ist in der christlichen Tradition. Diese

---

216 C.G. Jung, Psychologie und Alchemie, a.a.O., S. 27 und 29.

217 Vgl. C.G. Jung, Antwort auf Hiob, a.a.O., S. 113-122; vgl. auch G. Wehr, C.G. Jung und das Christentum, a.a.O., S. 39-49, der Jungs diesbezügliche Einstellungen im Hinblick auf seine Biographie erklärt.

218 H. Wolff, Jesus der Mann, a.a.O., S. 62.

Tatsache verpflichtet den westlichen Menschen gegenüber seiner Vergangenheit. Sie ist die Voraussetzung seiner Kultur, aus der er sich nicht ohne Schaden lösen kann.

> "Wer daher glaubt, östliche Anschauungsformen unmittelbar übernehmen zu können, der entwurzelt sich selbst, denn sie drücken die abendländische Vergangenheit nicht aus, sondern bleiben blutleere, intellektuelle Begriffe, welche die Saiten unseres tieferen Wesens nicht zum Erklingen bringen. Wir wurzeln im christlichen Boden."[219]

Der christliche Glaube aber steht in einem Spannungsfeld.

Auf der einen Seite wird er dem traditionell glaubenden Menschen zum Ersatz für mangelnde Erfahrung, auf der anderen Seite führt er als lebendiger Glaube zu unmittelbarer religiöser Erfahrung.

Zwar weist Wehr darauf hin, daß Jungs Wesensbestimmung des christlichen Glaubens theologisch sicher unzureichend sei, Jung helfe jedoch, mit seinen Überlegungen die Erkenntnisfunktion des Glaubens neu zu gewinnen. Die Analytische Psychologie löse die Spannung von Glaube und Individuation dahingehend, daß sie für eine Durchdringung von Glaube und erkenntnisgetragener Erfahrung plädiert, um so zu einem sehenden, erkennenden und erfahrenden Glauben zu gelangen.[220]

So wertet Wehr die Aussagen Jungs hinsichtlich seiner Kritik am Christentum als Herausforderung, weil der Mangel an echter Religiosität Realität sei.

> "In Jungs Antworten zu religiösen Problemen und zu Glaubensfragen des Christen steckt immer

---

219 C.G. Jung, Aion, a.a.O., S. 255.

220 Vgl. G. Wehr, Stichwort: Damaskus-Erlebnis, a.a.O., S. 55.

> zugleich die Aufforderung zur Verwirklichung im eigenen Leben. Dieser Impuls ruft den Menschen auf den Weg der Selbstwerdung, die er den Prozeß der Individuation nennt, deren Ziel bzw. Inhalt die Ganzwerdung ist. In der Sprache der Psychologen: die Vereinigung des Gegensätzlichen in der Seele; religiös: die Verbindung mit Jesus Christus."[221]

3.4. Das Böse

Es ist nicht weiter verwunderlich, daß Jungs Ausführungen zur Quaternität und insbesondere zur Natur des Bösen auf theologischer Seite nicht unwidersprochen blieben.

Victor White wendet sich als katholischer Theologe gegen die Behauptung Jungs, die Lehre der privatio boni sei für die Verharmlosung des Bösen verantwortlich zu machen.

> "Wir sind mit Jung voll und ganz einverstanden, wenn er jene Bagatellisierung des Bösen bedauert, die zu den für die individuelle Psyche wie auch für die Gesellschaft äußerst schädlichen Verdrängungen führt, aber wir sehen keinen Grund, der die Behauptung, die privatio boni habe dazu beigetragen, rechtfertigen würde."[222]

Das Fehlen des Guten kann ja tatsächlich aus einer Präsenz des Bösen resultieren, es besteht jedoch nicht in ihr.[223]

---

221 G. Wehr, Wege zu religiöser Erfahrung, a.a.O., S. 30.

222 Victor White, Gott und das Unbewußte, Zürich 1956, S. 94, Anm. 17.

223 Zur vertiefenden Auseinandersetzung mit der Problematik des Bösen in Religions- und Heilsgeschichte vgl. die Darstellung bei Herbert Unterste, Die Quaternität bei C.G. Jung, Dissertation Dortmund/Zürich 1972, S. 193-216; zur Auseinandersetzung mit dem Weiblichen vgl. Kurt Lüthi, Gottes neue Eva. Wandlungen des Weiblichen, a.a.O., S. 161-229.

3.5. Persönlicher Glaube

In der Rezeption der Jungschen Religionspsychologie taucht hin und wieder die Frage auf, wie der persönliche Glaube C.G. Jungs ausgesehen habe. Vornehmlich Gerhard Wehr setzt sich damit auseinander. Er weist darauf hin, daß auch Jung seinen Weg zu Christus gefunden habe. Dieser verlief zwar außerhalb der von der institutionellen Kirche für ihre Gläubigen bereitgestellten Bahnen, sei deshalb aber nicht minder überzeugend. Als Beleg führt Wehr eine Stelle aus einem Brief Jungs an, den er 1945 an Walter Bernet schrieb.

> "Ich war auf die Erfahrung allein angewiesen. Immer stand mir das Damaskuserlebnis des Paulus vor Augen, und ich fragte mich, wie sein Schicksal ohne seine Vision wohl ausgefallen wäre. Dieses Erlebnis ist ihm aber zugestoßen, als er blind seinen eigenen Weg verfolgte. Ich zog damals als junger Mensch den Schluß, daß man offenbar sein Schicksal erfüllen müsse, um dorthin zu gelangen, wo einem ein donum gratiae (Geschenk der Gnade) zustoßen könnte."[224]

Zwei Gesichtspunkte hält Wehr für theologisch wichtig: Erstens, Jung wußte, daß sein Suchen, Irren und schließliches Finden von der Gnade abhing und nicht mit religiöser Eigenleistung verwechselt werden durfte. Zweitens, seine Selbsteinschätzung war so realistisch, daß er sich seiner Konflikthaftigkeit immer bewußt war. Aus diesen Beobachtungen ist - so Wehr - die Schlußfolgerung berechtigt, daß Jung seinen eigenen Weg zum Christus des Neuen Testaments gefunden hat.[225]

---

224 C.G. Jung, Briefe II, herausgegeben von A. Jaffé in Zusammenarbeit mit Gerhard Adler, Olten 1972, S. 495.

225 Vgl. G. Wehr, a.a.O., S. 39-49, insbes. S. 47-49; vgl. ebenso G. Wehr, Stichwort: Damaskus-Erlebnis.

Dieser Gedankengang Wehrs ist insofern interessant, als er auf die Weite der Zugangsmöglichkeiten zur christlichen Botschaft auch außerhalb konfessioneller Glaubensschranken hinweist. Zumindest müssen diese Überlegungen geprüft werden, inwieweit sie für das Erlebnis echter Frömmigkeit im Rahmen kirchlicher Religiosität hilfreich sein können.

Der Einfluß C.G. Jungs auf die christliche Theologie liegt zunächst eindeutig in der Aufforderung zu lebendiger und unmittelbarer religiöser Erfahrung. Damit wendet sich Jung gegen jeden starren Dogmatismus und veranlaßt zumindest einige Theologen, eine Revision wesentlicher Glaubensartikel zu diskutieren:

> "Entsagung sämtlicher Absolutheitsansprüche; Preisgabe der Reden vom 'extra nos', also der Jenseitigkeit, Akzeptierung der Erfahrung als kritischer Funktion; Verzicht auf das Glauben."[226]

Es bleibt jedoch abzuwarten, inwiefern die Kirchen es vermögen, derartige Gedanken aufzugreifen. Zumindest sollte aufgrund der psychotherapeutischen Erfahrungen und Beobachtungen der Dialog zwischen Psychologie und Theologie geführt werden.[227]

Fortsetzung von Anmerkung 225

Der Weg zu Christus nach C.G. Jung, a.a.O., S. 24-44; vgl. auch E. Spengler, a.a.O., S. 255.

226 E. Spengler, a.a.O., S. 255; vgl. auch Walter Bernet, C.G. Jung und die Theologen, in: Heinrich Zollinger (Hrsg.), C.G. Jung im Leben und Denken unserer Zeit, Olten 1975, S. 72-87.

227 Die Aktualität des Jungschen Werkes für den heutigen Menschen angesichts der Brüchigkeit traditioneller Leistungs- und Wertkategorien zeigt sich im C.G. Jung Lesebuch, ausgewählt von Franz Alt, Olten/Freiburg 1983.

4. Zusammenfassung

Religion ist für Jung eine Begegnung mit dem Numinosum, der Mensch wird ergriffen von einer Macht außer sich. Dieses innere Erlebnis läßt sich als religiöse Erfahrung beschreiben, die in der Wirklichkeit der Seele erlebt wird, genauer gesagt: im kollektiven Unbewußten der Seele. Hier sind die Archetypen beheimatet, auch der Archetypus 'Gott'.

Dieser Archetypus ist im wesentlichen identisch mit der "Symbolik der Ganzheit", dem Archetypus des "Selbst". Der Mensch strebt über den Individuationsprozeß zur Ganzheit, und so ist die Begegnung mit den archetypischen Symbolen eine "unmittelbare religiöse Erfahrung".

Diesen Gedanken liegt ein weites Gottesbild zugrunde, das nicht zuletzt einer zum Teil sicher berechtigten Kritik an der Erscheinungsform des derzeitigen Christentums entspringt. Kennzeichen des Jungschen Gottesbildes ist die Quaternität, die die Integration des Bösen und Weiblichen fordert.

Gott wird von Jung als psychischer Komplex gesehen, dieser ist jedoch kein Beweis für die metaphysische Realität Gottes. Aussagen hierzu gehören - laut Jung - nicht in den Kompetenzbereich der Psychologie. Trotzdem gesteht er der psychologischen Tatsache "Gott" eine Übermacht und Vorrangigkeit zu, die vom Menschen als zwingend erlebt wird. Diese aber muß für den einzelnen nicht zwangsläufig "Gott" im Sinne des christlichen Abendlandes als metaphysische und ontologische Realität sein, sondern kann ebenso beispielsweise eine Idee verkörpern.

Jung geht es als Psychologe um das Individuum. Deshalb gilt sein Blick neben allen wissenschaftlichen Forschungen immer dem einzelnen und dessen Schicksal.

> "Mir scheint, die wichtigste Aufgabe des Seelenerziehers der Gegenwart wäre es, den Menschen einen Weg zu zeigen, wie sie zu der Urerfahrung gelangen, welche z.B. Paulus auf dem Weg nach Damaskus am deutlichsten gegenübergetreten ist. Nach meiner Erfahrung eröffnet sich dieser Weg nur im seelischen Entwicklungsprozeß des einzelnen."[228]

---

228 C.G. Jung, Briefe I, a.a.O., S. 278 f.

V. VIKTOR EMIL FRANKL

1. Biographischer Abriß

Viktor Emil Frankl, derzeit Professor für Neurologie und Psychiatrie an der Universität Wien, ist der Begründer der "Logotherapie", der - nach Psychoanalyse und Individualpsychologie - "Dritten Wiener Richtung der Psychotherapie".

Aufgrund spärlicher biographischer Angaben lassen sich in diesem Zusammenhang nur vereinzelte Erlebnisse und Lebensdaten nennen.[1]

1905 wird Viktor E. Frankl als Sohn jüdischer Eltern in Wien geboren. Die Mutter stammt aus einem alteingesessenen Prager Patriziergeschlecht, der Vater aus Südmähren. Vom mittellosen Sohn eines Buchbindermeisters brachte er es schließlich zum Direktor im Ministerium für soziale Verwaltung.

Schon in jungen Jahren ist Viktor E. Frankl entschlossen, Arzt zu werden. Sein Sinn für die tieferen Zusammenhänge des menschlichen Lebens und Erlebens scheint sich bereits in der frühesten Kindheit entwickelt zu haben. Eine weit zurückreichende Erinnerung bezieht sich auf einen sonnigen Sommermorgen, an dem er - langsam aufwachend - ein tiefes Gefühl von Geborgenheit und Schutz empfindet; als er die Augen öffnet, erblickt er seinen Vater, der am Bett steht und sich lächelnd über ihn beugt. Eine andere Erinnerung geht auf das Alter von vier Jahren zurück: Eines Abends

---

1 Vgl. Viktor E. Frankl, (Selbstdarstellung), in: Ludwig J. Pongratz (Hrsg.), Psychotherapie in Selbstdarstellungen, Bern 1973, S. 177-204; vgl. ebenso die Klappentexte der Bücher V.E. Frankls und das erste Kapitel des Buches von Joseph B. Fabry, Das Ringen um Sinn. Eine Einführung in die Logotherapie, Freiburg 1980^2, S. 20-28.

schreckt er kurz vor dem Einschlafen mit dem Gedanken auf, daß er, wie alle anderen Menschen auch, eines Tages sterben muß. Insbesondere quält ihn die Frage, ob mit der Vergänglichkeit des Lebens nicht auch dessen Sinn zunichte sei.

Zwei schulische Erlebnisse prägen Frankl insbesondere.

Zum einen die Ausführungen des Lehrers in einer Naturgeschichtsstunde, das Leben sei letztlich nichts als ein Oxydationsprozeß, ein Verbrennungsvorgang, worauf Frankl mit der Frage aufspringt: "Wenn dem so ist - was für einen Sinn hat denn dann das ganze Leben?"[2]

Zum anderen trifft ihn der Selbstmord eines Mitschülers, der mit einem Buch von Nietzsche in der Hand aufgefunden wird. Frankl erkennt den existentiellen Zusammenhang von Weltanschauung und Lebensgestaltung. Leben und Werk des Logotherapeuten sind Beispiel für seinen Kampf gegen den Nihilismus, der - nach Ansicht Frankls - den Tod des Mitschülers verschuldete, aber auch die Gaskammern von Auschwitz und Maidanek vorbereiten half.

Bereits als Mittelschüler tritt er in einen mehrere Jahre dauernden wissenschaftlichen Briefwechsel mit Sigmund Freud, auf dessen ausdrückliche Empfehlung im Jahre 1924, also im Alter von 19 Jahren, Frankls erste Publikation in der "Internationalen Zeitschrift für Psychoanalyse" erscheint. Als Medizinstudent schließt er sich dann dem engeren Schülerkreis von Alfred Adler an, wird jedoch, nachdem er sich von der orthodoxen individualpsychologischen Lehrmeinung immer mehr entfernt hat, schließlich aus dem Wiener Verein für Individualpsychologie ausgeschlossen.

---

2 V.E. Frankl, zit. in: J. Fabry, a.a.O., S. 20.

Insbesondere stört ihn das starre Begriffssystem und der Dogmatismus des psychiatrischen Denkens. Es vermag nach seinem Verständnis des Menschen nicht, dessen Totalität zu erfassen, so daß Frankl sich schließlich genötigt sieht, Begriffe wie "Sinn" und "Werte" in die psychotherapeutischen Überlegungen mit einzubeziehen.

Diese Gedanken entspringen nicht zuletzt seinem großen Interesse für die Philosophie. Bereits als Mittelschüler besucht er an der Volkshochschule neben Kursen für angewandte Psychologie die Philosophische Arbeitsgemeinschaft unter Leitung von Edgar Zilsel, und im Alter von sechzehn Jahren hält er in diesem Rahmen einen Vortrag, in dem er zwei seiner Grundgedanken entwickelt: Hinsichtlich der Frage nach dem Sinn des Lebens ist es das Leben selbst, das diese Frage an den Menschen stellt und von ihm nur beantwortet werden kann, indem er sein Dasein verantwortet. Darüber hinaus übersteigt der letzte Sinn das menschliche Fassungsvermögen. Frankl spricht hier vom Über-Sinn, an den nur geglaubt werden könne - auch unbewußt.

Die Erforschung der Interdependenzen zwischen Psychotherapie und Philosophie werden schließlich zu seinem Lebenswerk und von ihm charakterisiert als

> "die Aufhellung des Grenzgebiets, das sich zwischen Psychotherapie und Philosophie erstreckt, unter besonderer Berücksichtigung der Sinn- und Wertproblematik der Psychotherapie, und ich muß sagen, ich kenne kaum jemanden, der mit dieser Problematik so sehr gerungen hätte wie ich mein ganzes Leben lang. Es ist dies das Leitmotiv, das hinter allen meinen Arbeiten steht."[3]

Im Jahre 1930 promoviert Frankl zum Doktor der Medizin und arbeitet dann an der neuropsychiatrischen Klinik der

---

3 V.E. Frankl, (Selbstdarstellung), a.a.O., S. 184.

Universität Wien. Gleichzeitig beschäftigt er sich mit der Einrichtung von Beratungsstellen für Jugendliche in seelischer Not. Hier entstehen die Gedanken, die seiner Logotherapie zugrunde liegen. Er beobachtet, daß viele Ratsuchende verzweifelt sind, da sie keine Arbeit finden können - es ist die Zeit der Wirtschaftskrise -, und daß sich bei ihnen ein "Sinnlosigkeitsgefühl" einstellt. In anderen Fällen registriert er das Phänomen einer inneren Leere, das er als "existentielles Vakuum" beschreibt. Immer mehr gewinnt Frankl die Überzeugung, daß es die Aufgabe des Therapeuten ist, dem Leidenden die ganze Weite der Sinnmöglichkeiten zu eröffnen, um so den Horizont des Patienten zu erweitern, ihm zu helfen, Abstand zu gewinnen, und ihn so aus seiner Egozentrik zu befreien.

In bitterer Weise muß Frankl seine Überlegungen mit dem eigenen Leben nachvollziehen, als er in der Zeit des Nationalsozialismus in das Konzentrationslager nach Auschwitz deportiert wird.[4] Anläßlich der Gründung des "Logotherapy Institute", das die US International University in San Diego, Kalifornien, später für Frankl errichtet, sagt er zu dieser Erfahrung:

> "In den Konzentrationslagern hatte ich Gelegenheit, die Logotherapie auf die Feuerprobe zu stellen. Tatsächlich war die Lektion von Auschwitz, daß der Mensch ein sinnorientiertes Wesen ist. Wenn es überhaupt etwas gibt, das ihn auch noch in einer Grenzsituation aufrechtzuerhalten vermag, dann ist es das Wissen darum, daß das Leben einen Sinn hat, und sei es auch nur, daß sich dieser Sinn erst in der Zukunft

---

4 Frankl spricht von einem "Experimentum crucis": "Die eigentlich menschlichen Urvermögen der Selbsttranszendenz und Selbstdistanzierung, wie ich sie in den letzten Jahren so sehr unterstreiche und betone, wurden im Konzentrationslager existentiell verifiziert und validiert."
V.E. Frankl, (Selbstdarstellung), a.a.O., S. 193.

> erfüllen läßt. Die Botschaft von Auschwitz lautete: der Mensch kann nur überleben, wenn er auf etwas hin lebt. Und wie mir scheint, gilt dies nicht nur vom Überleben des einzelnen Menschen, sondern auch vom Überleben der Menschheit."[5]

Dies ist die Aussage eines Mannes, der drei Jahre in vier Konzentrationslagern verbringen muß, währenddessen bis auf eine Schwester seine ganze Familie verliert, und dessen Lebenswerk, nämlich das druckreife Manuskript "Ärztliche Seelsorge", in Auschwitz vernichtet wird.

Während dieser Gefangenschaft festigt sich Frankls Überzeugung von der Einmaligkeit und Einzigartigkeit jedes Menschen immer mehr. Weiter erkennt er, daß jedem Menschen in jeder Situation ein Rest von Freiheit bleibt, Stellung zu beziehen, um so auch noch in einer Lage äußerster Hilflosigkeit zumindest innerlich Entscheidungen zu treffen. Um zu überleben, muß der Mensch in seiner existentiellen Verzweiflung zu dieser Dimension der Freiheit finden.[6]

Nach seiner Befreiung aus der Gefangenschaft kehrt Frankl 1945 in seine Heimatstadt Wien zurück. In neun Tagen diktiert er sein Buch "... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager"[7], von dem allein in den USA bislang über zwei Millionen Exemplare verkauft worden sind und das an einigen Universitäten zur Pflicht-

---

5 V.E. Frankl, zit. in: J. Fabry, a.a.O., S. 23 f.

6 Vgl. hierzu auch die weiterführenden Gedanken der Bibliotherapie, die derzeit immer mehr Beachtung finden; vgl. V.E. Frankl, Das Buch als Therapeutikum, in: ders., Psychotherapie für den Laien, Freiburg 1977[6], S. 163-171; vgl. ebenso Udo Kittler/Friedhelm Munzel, Was lese ich, wenn ich traurig bin, Lebenskrisen meistern mit Büchern. Angewandte Bibliotherapie, Freiburg 1984.

7 V.E. Frankl, ... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager, München 1978[2].

lektüre gemacht wird. Die folgenden Nachkriegsjahre sind für Frankl äußerst fruchtbar. Innerhalb von vierzehn Jahren verfaßt er vierzehn Bücher, wird Vorstand der Neurologischen Abteilung an der Poliklinik und habilitiert sich.

Bis 1982 ist er von 177 Universitäten zu Vortragsreisen nach Amerika, Australien, Asien und Afrika eingeladen worden. Seine 26 Bücher sind in 19 Sprachen übersetzt - einschließlich chinesisch, japanisch und koreanisch. Als Gastprofessor lehrte Frankl an der Harvard University, an der Stanford University sowie an Universitäten in Dallas (Texas) und Pittsburgh, drei Ehrendoktorate und die Ehrenbürgerschaft der Hauptstadt von Texas wurden ihm zuteil.

Noch heute ist Frankl "Professor of Logotherapy" an der United States International University in San Diego, Kalifornien.

Existenzanalyse und Logotherapie

Kaum ein anderer Tiefenpsychologe hat sich derart intensiv um die anthropologischen Voraussetzungen seiner Theorie bemüht wie V.E. Frankl. In Frontstellung zum Psychologismus, wie Frankl insbesondere Freuds und Adlers, aber auch Jungs Psychologie kennzeichnet, entwickelt er die Existenzanalyse als anthropologische Forschungsrichtung und die Logotherapie als psychotherapeutische Behandlungsmethode.

> "Existenzanalyse und Logotherapie sind eigentlich dasselbe - zumindest sind sie es insofern, als beide je eine Seite ein und derselben Theorie darstellen."[8]

---

8 V.E. Frankl, Die Psychotherapie in der Praxis, Wien 1982^4, S. 61.

Geht es der Existenzanalyse einerseits um die "Analyse der konkreten Person" und andererseits um eine "Wesensentfaltung des personalen Daseins", so geht es der Logotherapie um eine "am Sinn orientierte - und den Patienten an ihm re-orientierende - Psychotherapie"[9].

Frankls Ausgangspunkt aller Überlegungen ist die Frage nach dem Wesen des Menschen. Was ist das Eigentliche im Menschen, sein spezifisches Humanum?

Die bisherigen tiefenpsychologischen Antworten seitens der Psychoanalyse, Individualpsychologie und Analytischen Psychologie befriedigen Frankl nicht, denn sie alle lassen die geistige Dimension des Menschen unberücksichtigt. Mit ihrer eindimensionalen Engführung des Menschen auf die Psyche und der gleichzeitigen Generalisierung ihrer Erkenntnisse vertreten sie ein reduktionistisches Menschenbild, das dessen Ganzheit nicht gerecht wird. Frankl wirft ihnen deshalb Psychologismus vor. Der Mensch ist eben mehr als ein "psychischer Apparat"[10], mehr "als das bloße Produkt von Trieben, von Erbe und Umwelt"[11].

An der Psychoanalyse Freuds kritisiert Frankl insbesondere die atomisierende und triebenergetische Sichtweise des Menschen. Sie führt zu der mechanistischen Konzeption, die "im Menschen letztlich die Automatie eines seelischen Apparates"[12] sieht. Dadurch jedoch wird die Ganzheit der menschlichen Person zerstört. Der Mensch wird zum "Homun-

---

9 V.E. Frankl, Die Psychotherapie in der Praxis, a.a.O S. 61.

10 Sigmund Freud, Abriß der Psychoanalyse, Frankfurt/Main 1976[26], S. 9 ff.

11 V.E. Frankl, a.a.O., S. 74.

12 V.E. Frankl, Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion, München 1979[5], S. 13.

kulus", zur "Karikatur"[13] seiner selbst.

Letztlich - so Frankl - sind Physiologismus, Soziologismus und Psychologismus Abarten des Nihilismus. Sie alle leugnen aufgrund ihrer mechanistischen Auffassung des Lebens den Sinn des Seins, und genau dies kennzeichnet das Wesen des Nihilismus. Solange der Mensch lediglich als Marionette äußerer oder innerer Kräfte und Mächte gesehen wird, muß ihm der Sinn seines menschlichen Seins verschlossen bleiben. Deshalb muß die Kategorie der Kausalität (Psychoanalyse) und die Kategorie der Finalität (Individualpsychologie) ergänzt werden von der Kategorie des "Sollens".[14] Dies ist die Aufgabe der Existenzanalyse und Logotherapie.

"An Stelle der Automatie eines seelischen Apparats sieht die Existenzanalyse die Automatie der geistigen Existenz."[15] Die geistige Dimension gilt als die eigentlich menschliche Dimension. Wie kommt Frankl zu dieser Aussage?

Beeinflußt vom Schelerschen Gedanken der "Weltoffenheit" des Menschen[16], erkennt Frankl die Transzendenz als ein Charakteristikum menschlicher Existenz.

---

13 V.E. Frankl, Homo Patiens. Versuch einer Pathodizee, in: V.E. Frankl, Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie, Bern 1975, S. 245; vgl. auch V.E. Frankl, Das Leiden am sinnlosen Leben, Freiburg/Basel/Wien 1981^{6}, S. 98-105, 37-47.

14 Vgl. V.E. Frankl, Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse, Wien 1979^{9}, S. 14 f.

15 V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 13.

16 Der Philosoph Max Scheler kann als geistiger Vater Frankls gesehen werden; vgl. V.E. Frankl, (Selbstdarstellung), a.a.O., S. 185.

> "Und zwar transzendiert der Mensch nicht nur seine Umwelt auf eine, auf die Welt, sondern auch sein Sein auf ein Sollen hin. Wann immer der Mensch jedoch solcherart sich selbst übersteigt, erhebt er sich selbst über sein eigenes Psychophysikum, verläßt er die Ebene des Somatischen und des Psychischen und betritt den Raum des eigentlich Menschlichen, der durch eine neue, durch die noetische Dimension, die Dimension des Geistigen, konstituiert ist."[17]

Erst die noetische Dimension befähigt den Menschen, zu sich selbst zu kommen, sich gegenüber seinen Bedingtheiten zu verhalten und sich über sich selbst hinaus auf Sinn und Werte ausrichten zu können. Somit wird die Dimension des Geistigen zur "Dimension der spezifisch humanen Phänomene", die nicht "auf irgendwelche sub-humanen Phänomene zu reduzieren, beziehungsweise von ihnen zu deduzieren"[18] sind.

Seinen Ausdruck findet dieses Geistige in der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen. "Diese drei Existentialien charakterisieren nicht nur menschliches Dasein als solches, als menschliches, sie konstituieren es vielmehr."[19] Es ist nicht das "Sein-Müssen", sondern das "Sein-Sollen" und das "Sein-Können"[20], also Verantwortlichkeit und Freiheit, die das Menschsein ausmachen.

Frankl weiß selbstverständlich, daß der Mensch determi-

---

17 V.E. Frankl, Die Psychotherapie in der Praxis, a.a.O., S. 61 f.

18 V.E. Frankl, Logotherapie und Religion, in: Wilhelm Bitter (Hrsg.), Psychotherapie und religiöse Erfahrung, Stuttgart 1965, S. 100.

19 V.E. Frankl, Grundriß der Existenzanalyse und Logotherapie, in: Grundzüge der Neurosenlehre, Bd. II, München/Berlin/Wien 1972, S. 664.

20 A.a.O., S. 667; vgl. auch a.a.O., S. 657.

niert, also biologischen, psychologischen und soziologischen Bedingungen unterworfen ist. Der Mensch ist niemals frei von Bedingungen, überhaupt ist er niemals "frei von etwas, sondern frei zu etwas, das will heißen, frei zu einer Stellungnahme gegenüber all den Bedingungen"[21]. Diese Freiheit ist es, die den Menschen in die Lage versetzt, auch den härtesten Umständen und Bedingungen entgegenzutreten, kraft dessen, was Frankl "die Trotzmacht des Geistes"[22] nennt.

Die Freiheit zu etwas nimmt den Menschen jedoch gleichzeitig in die Verantwortlichkeit, denn Freiheit darf nicht willkürlich, sondern muß in verantwortlicher Weise gebraucht werden. "Tatsächlich sieht die Existenzanalyse im Verantwortlichsein das Wesen menschlichen Daseins, die Essenz der Existenz."[23] Frankl kommt zu diesem Schluß in der Erkenntnis, daß das Leben "Aufgabencharakter" hat, das heißt: Hinsichtlich der Frage nach dem Sinn des Lebens wird der Mensch vom Leben befragt; er ist es, der zu antworten hat, indem er sein Leben "ver-antwortet" und damit den "Antwortcharakter des Daseins" erkennt. "Ja, 'unser'

---

21 V.E. Frankl, Logotherapie und Religon, a.a.O., S. 109; ebenso V.E. Frankl, Das Leiden am sinnlosen Leben, a.a.O., S. 103; ebenso V.E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, a.a.O., S. 3; vgl. auch Dietrich Bonhoeffer, Schöpfung und Fall, München 1958[4], S. 41-46; "Kein Mensch ist frei 'an sich', d.h. gleichsam im luftleeren Raum ... Freiheit ist keine Qualität des Menschen ... Warum? ... weil Freiheit eine Beziehung ist." (S. 41).

22 V.E. Frankl, Logotherapie und Religion, a.a.O., S. 109; Frankl verweist in diesem Zusammenhang insbesondere auf die Erfahrungen seiner Gefangenschaft in den Konzentrationslagern zur Zeit des Dritten Reiches.

23 V.E. Frankl, Die Psychotherapie in der Praxis, a.a.O., S. 73; vgl. ebenso V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 13; vgl. ebenso V.E. Frankl, Logotherapie und Religion, a.a.O., S. 100.

ist das Dasein überhaupt nur, soweit es verantwortetes Dasein ist."[24] Daseinsverantwortung geschieht deshalb immer "in der Tat" und "im Hier und Jetzt", als Verantwortung ad situationem und ad personam. Offen nun läßt die Logotherapie die Frage nach dem Wofür und dem Wovor des Verantwortlichseins. Diese Entscheidung bleibt dem Patienten überlassen. Die Logotherapie hilft lediglich, den Menschen zu einem Bewußtsein seines Verantwortlichseins zu bringen bzw. ihm deutlich zu machen, daß er Daseinsverantwortung trägt.[25]

Den bisherigen Gedankengang faßt Uwe Böschemeyer treffend zusammen.

> "'Existenz' im Sinne Frankls meint Geistigkeit, Geistigkeit umschließt und begründet Freiheit und Verantwortlichkeit, Freiheit und Verantwortlichkeit wiederum begründen die beiden menschlichen Urvermögen, die Frankl in letzter Zeit zunehmend betont: die menschliche Fähigkeit zur 'Selbsttranszendierung' und 'Selbstdistanzierung'."[26]

---

24 V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 14.

25 Vgl. ebda.; vgl. ebenso V.E. Frankl, Logotherapie und Religion, a.a.O., S. 100; vgl. V.E. Frankl, Die Psychotherapie in der Praxis, a.a.O., S. 73. Insbesondere die Frage nach dem Wovor des Verantwortlichseins wird in der Auseinandersetzung der Existenzanalyse mit der Religion zu klären sein; vgl. hierzu Kapitelabschnitt 2.1.1. zu V.E. Frankl.
Auf pädagogischer Seite nimmt Karl Dienelt den Gedanken des Verantwortlichseins in seine anthropologische Pädagogik auf; vgl. Karl Dienelt, Erziehung zur Verantwortlichkeit. Die Existenzanalyse Viktor E. Frankls und ihre Bedeutung für die Erziehung, Wien 1955; vgl. auch K. Dienelt, Pädagogische Anthropologie, München/Basel 1970, S. 92-182.

26 Uwe Böschemeyer, Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie. Die Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls aus theologischer Sicht, Berlin/New York 1976, S. 52.

Wenn Frankl nun das Menschenbild der Psychotherapie um die geistige Dimension als die eigentlich menschliche Dimension ergänzt, dann deshalb, weil es ihm um das "Bild vom 'ganzen' Menschen, vom Menschen in all seinen Dimensionen"[27] geht. Wie aber ist es Frankl möglich, die Ganzheit des Menschen als leiblich-seelisch-geistige zu beschreiben, wenn er davon ausgeht, daß die Gesamtstruktur des Wesens Mensch in zwei grundverschiedene Bereiche zu unterscheiden ist: seine Existenz und seine Faktizität? Verhindert Frankls Betonung der Eigenständigkeit des Noetischen nicht die Antwort auf die Frage nach der Einheit des Menschen?

V.E. Frankl begegnet diesem Einwand mit folgendem Gedanken:

> "Nun, ich möchte den Menschen definieren als Einheit trotz der Mannigfaltigkeit. Denn es gibt eine anthropologische Einheit trotz der ontologischen Differenzen, trotz der Differenzen zwischen den unterschiedlichen Seinsarten. Die Signatur der menschlichen Existenz ist die Koexistenz zwischen der anthropologischen Einheit und den ontologischen Differenzen, zwischen der einheitlichen menschlichen Seinsweise und den unterschiedlichen Seinsarten, an denen sie teilhat."[28]

Frankl entwickelt diesen Gedanken im Rahmen seiner "Dimensionalontologie", seiner Antwort auf die Frage nach der anthropologischen Einheit und Ganzheit des Wesens Mensch.

Fortsetzung von Anmerkung 26

Böschemeyers detaillierte Ausführungen stellen eine fundierte Grundlage hinsichtlich einer Systematisierung der Franklschen Sinnfrage dar.

27 V.E. Frankl, Die Psychotherapie in der Praxis, a.a.O., S. 73.

28 V.E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, a.a.O., S. 31.

Zunächst nimmt Frankl eine scharfe ontologische Trennung vor zwischen der Existenz, die - wie bereits ausgeführt - etwas wesenhaft Geistiges ist, und der Faktizität, die Psychologisches und Physiologisches, weil seelische und leibliche 'Fakten', enthält.

Dieser "ontologische Hiatus"[29] zwischen geistiger Existenz und psychophysischer Faktizität kann nun nur aus der Perspektive der Mehrdimensionalität verstehbar werden; d.h. bleibt der anthropologische Blickwinkel in einer niedrigeren Dimension, so stellen Psyche und Soma zwei Seiten des menschlichen Seins dar, deren Befunde sich nicht selten widersprechen, erst in der nächsthöheren Dimension jedoch, der Dimension des spezifisch Humanen, erlebt der Mensch die Integrität des menschlichen Seins. Nur das Geistige vermag gegenüber der psychophysischen Faktizität sinnbestimmend und wertbestimmend einzugreifen. "Erst die geistige Person stiftet die Einheit und Ganzheit des Wesens Mensch."[30] Somit wird das Geistige dimensionalontologisch zum Konstituens der menschlichen Ganzheit, weil es alles Menschsein umgreift und integriert. Als höhere Dimension gilt das Geistige gleichzeitig als umfassendere Dimension, die die niedrigere Dimension der Faktizität in sich einschließt und in einem durchaus mehrdeutigen Sinne in sich aufhebt.[31]

So ergeben sich zwei Gesetze der Dimensionalontologie:

Erstens, wird ein Ding in verschiedene jeweils niedrigere Dimensionen hinein projiziert, so können die jeweils ent-

---

29 V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 19.

30 A.a.O., S. 20.

31 Frankl weist ausdrücklich darauf hin, daß mit der Bezeichnung einer niedrigeren bzw. höheren Dimension weder eine Rangordnung präjudiziert noch ein Werturteil impliziert ist; vgl. V.E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, a.a.O., S. 34.

stehenden Abbildungen einander widersprechen. Ein Trinkglas, aus einem dreidimensionalen in einen zweidimensionalen Raum projiziert, kann je nach Grund- oder Seitenriß einen Kreis bzw. ein Rechteck ergeben.

Zweitens, verschiedene Dinge, die aus einer höheren in eine niedrigere Dimension projiziert werden, können Abbildungen ergeben, die mehrdeutig sind. Zylinder, Kegel und Kugel lassen sich beispielsweise zweidimensional immer auch als Kreis abbilden.

Mit dieser "imago hominis 'ordine geometrico demonstrata'"[32] wendet sich Frankl nun nicht gegen die wissenschaftliche Vorgehensweise, Projektionen in bestimmte Dimensionen vorzunehmen, eine Frequenz aus dem Spektrum der Wirklichkeit herauszufiltern, um sie erforschen zu können. Er wendet sich jedoch gegen jede Verabsolutierung einer niedrigeren Dimension, die ein dreidimensionales Gebilde in eine zweidimensionale Ebene projiziert. Deshalb lehnt Frankl die Erkenntnisse Freuds, Adlers, Pawlows oder Watsons nicht ab:

> "Die Geschlossenheit der Systeme physiologischer Reflexe und psychologischer Reaktionen steht (...) im Lichte der Dimensionalontologie in keinem Widerspruch zur Menschlichkeit des Menschen."[33]

Er weist jedoch darauf hin, sich der dimensionalen Standortgebundenheit der jeweiligen Theorie mit ihren einhergehenden Verzerrungen immer bewußt zu sein.

Frankl charakterisiert das Wesen des Menschen in Anlehnung an Scheler, Gehlen und Portmann als "weltoffen", d.h. das

---

32 V.E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, a.a.O., S. 31.

33 A.a.O., S. 33.

Wesen der menschlichen Existenz, also ihrer geistigen Dimension, liegt in deren Selbsttranszendenz.

> "Und zwar verstehe ich unter Selbst-Transzendenz den grundlegenden Tatbestand, daß Menschsein heißt, immer schon über sich selbst hinaus und auf etwas gerichtet sein, das nicht wieder es selbst ist -, auf etwas oder auf jemanden, auf einen Sinn, den es erfüllt, oder auf anderes menschliches Sein, dem es liebend begegnet."[34]

Demnach hat die Weltoffenheit des Menschen einen zweifachen Aspekt: ihr geht es zum einen um den Logos, zum anderen um die Liebe, einerseits also um den "Logos an sich", den Daseinssinn, andererseits um den "inkarnierten Logos"[35], den anderen Menschen.
Es bleibt zu fragen, wo Frankl den anthropologischen "Ort" der geistigen Akte sieht, die die Selbsttranszendenz der Person in dem Doppelaspekt von Logos und Liebe ermöglichen. Er erkennt ihn im unbewußt Geistigen.

Hatte Freud das Unbewußte mit dem Triebhaften gleichgesetzt, so unterscheidet Frankl nun zwischen unbewußter Triebhaftigkeit und unbewußter Geistigkeit; zwei Bereiche, die "mit äußerster Schärfe"[36] voneinander zu trennen sind. Denn das "unbewußt Geistige ist die Quell- und Wurzelschicht aller bewußten Geistigkeit"[37].

> "Das Ich ist nicht beherrscht vom Es; aber der Geist getragen vom Unbewußten. Im Gegensatz

---

34 V.E. Frankl, Der Wille zum Sinn, Bern 1982[3], S. 221.

35 Ebda.; vgl. auch U. Böschemeyer, a.a.O., S. 60.

36 V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 19, vgl. auch S. 18.

37 V.E. Frankl, Theorie und Therapie der Neurosen, München/Basel 1975[4], S. 97.

> zur Psychoanalyse - die den Menschen für ein Wesen hält, das eben vom Es, von unbewußter Triebhaftigkeit beherrscht wird - zeichnet sich der Mensch im Rahmen des existenzanalytischen Menschenbildes als ein Wesen ab, das vom Unbewußten getragen wird, und nicht zuletzt von unbewußter Geistigkeit."[38]

Frankl geht noch einen Schritt weiter, indem er davon spricht, daß die Tiefenperson[39], also das Geistig-existentielle in seiner Tiefe, obligat unbewußt ist, denn: die Person ist in ihrem wahren Sein gar nicht reflektierbar, da dieses erst im Vollzug ihrer geistigen Akte sichtbar wird. Geistige Existenz ist unreflektierbar, sie ist überhaupt nur vollziehbar, "nur als Vollzugswirklichkeit 'existent'"[40].

> "Aus all dem ergibt sich nicht weniger, als daß just die 'Mitte' menschlichen Seins (die Person) in der 'Tiefe' (die Tiefenperson) unbewußt ist: Der Geist ist gerade an seinem Ursprung unbewußter Geist."[41]

Im noetischen Bereich des Unbewußten wurzeln nach Frankl nun die Entscheidungen, ruhen die Überzeugungen und Meinungen. Hier sind Intuition, Glaube, Gewissen, Herzensweisheit und nicht zuletzt der "Wille zum Sinn" beheimatet.

Meint Logos im Zusammenhang mit Logotherapie zum einen - wie bereits ausgeführt - Geist, so zum anderen Sinn.

---

38 V.E. Frankl, Theorie und Therapie der Neurosen, a.a.O., S. 97.

39 Frankl gebraucht diesen Ausdruck im existenzanalytischen Sinne in Frontstellung zur Psychoanalyse.

40 V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 22. Dieser Gedanke steht in Parallelität zu C.G. Jungs Unterscheidung zwischen "Archetypus an sich" und "archetypischer Vorstellung".

41 A.a.O., S. 23.

Das "Ringen um einen Daseinssinn" sieht Frankl als "etwas Primäres, ja das primärste Charakteristikum und, wie wir es darum nennen wollen, ein Constituens menschlicher Existenz"[42]. Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist eine spezifisch humane Frage. Jeder Mensch fragt nach Sinn, ob bewußt oder unbewußt, denn er glaubt an Sinn. Somit wird der Sinnglaube zu einer transzendentalen Kategorie.

> "Ob er es will oder nicht, ob er es wahrhat oder nicht - der Mensch glaubt an einen Sinn, solange er atmet. Noch der Selbstmörder glaubt an einen Sinn, wenn auch nicht des Lebens, des Weiterlebens, so doch des Sterbens. Glaubte er wirklich an keinen Sinn mehr - er könnte eigentlich keinen Finger rühren und schon darum nicht zum Selbstmord schreiten."[43]

Frankl weiß natürlich, daß es keine allgemeingültige Antwort auf die Frage, was denn nun der Sinn des Lebens ist, gibt. Zunächst ist es ihm wesentlich festzustellen, daß das Leben in jedem Falle und unter allen Umständen sinnvoll ist und bleibt. Die Frage nach dem konkreten personenbezogenen Lebenssinn kann jeder Mensch immer nur für sich selbst und für seine augenblickliche Situation beantworten. Denn so wie sich der Mensch unaufhörlich verändert, so ändern sich auch die Situationen, angesichts derer er sich entscheiden muß. Trotzdem redet Frankl nicht einem subjektiven Relativismus oder Willkürentscheidungen das Wort.

---

42 V.E. Frankl, Das Leiden am sinnlosen Leben, a.a.O., S. 101.

43 V.E. Frankl, Logotherapie und Religion, a.a.O., S. 101. Der Gedanke des Sinnglaubens wird in der Auseinandersetzung mit der Religion im Kapitelabschnitt 2.2. zu V.E. Frankl aufgegriffen.

Doch zunächst ist nochmals zum Beweggrund des Menschen, seinem "Willen zum Sinn"[44], zurückzukehren.

Jeder Mensch strebt danach, in seinem Dasein möglichst viel Sinn zu erfüllen, möglichst viele Werte zu verwirklichen. Des Menschen Wille zum Sinn ist das Grundmotiv seiner Existenz, sein "motivationstheoretisches Konzept"[45]. Dieses Ringen um die bestmögliche Sinnerfüllung des Daseins führt den Menschen in die Suche nach Sinn, nach Aufgaben, die es zu erfüllen gilt, und nach Menschen, denen es zu begegnen und die es zu lieben gilt. Im Vollzug dieses Sinns empfindet der Mensch dann Lust, Glück und Befriedigung, sie werden zur "Wirkung", zur "Nebenwirkung erfüllten Sinns und begegnenden Seins"[46].

Das heißt: Lebt der Mensch gemäß seines Willens zum Sinn, ist sein Leben auch im eigentlichen Wortsinn "erfüllt" - sowohl mit Sinn als auch mit allen Begleiterscheinungen und Nebenwirkungen eines sinnvollen Daseins, wie Glück, Seelenfrieden, seelischer Gesundheit etc. Damit wendet sich Frankl gegen das psychoanalytische Lustprinzip und das individualpsychologische Geltungsstreben. Hier wird das Streben nach Lust und Macht zum primären Ziel der menschlichen Motivation erhoben, es wird jedoch verkannt, daß beispielsweise Lust niemals Ziel, sondern immer nur Nebenergebnis sein kann. Denn Lust und Macht bleiben Nebenwirkungen der Sache, die der Mensch zur seinen

---

44 V.E. Frankl, Die Psychotherapie in der Praxis, a.a.O., S. 66.

45 V.E. Frankl, Der Wille zum Sinn. a.a.O., S. 17.

46 V.E. Frankl, Das Leiden am sinnlosen Leben, a.a.O., S. 71.

macht.[47] Erst wenn das Streben nach Sinnerfüllung frustriert ist, kommt es zu dem forcierten Streben nach Lust oder Macht. Dieser "defiziente Modus menschlichen Daseins"[48] ist letztlich Ausdruck frustrierter Sinnerfüllung. Dies gilt nach Frankl auch für die modischen Schlagworte der Selbstverwirklichung und Selbsterfüllung. Sobald der Mensch darum bemüht ist, den konkreten und persönlichen Sinn seines Daseins zu erfüllen und Werte zu verwirklichen, stellen sich Selbstverwirklichung und Selbsterfüllung von selbst ein. Der Mensch erfüllt sich selbst: "nicht per intentionem, sondern per effectum"[49].

In gleichem Zusammenhang wehrt sich Frankl auch gegen das homöostatische Prinzip der Psychoanalyse. Das Menschenbild der dynamischen Psychologie - wie Frankl die Psychoanalyse bezeichnet - verkennt, daß der Mensch primär auf die Gegenstände in der Welt hingeordnet und ausgerichtet ist, er ist "gegenständlich orientiert"[50]. Deshalb geht es dem wahren Menschen auch nicht um irgendwelche Zustände in der Seele. Dies würde eine Verbannung des Menschen in den "Binnenraum des Seelischen"[51] bedeuten. Die Seele des Menschen ist jedoch kein in sich geschlossenes System, deshalb auch nicht zuständlich interessiert. Im Gegenteil: Spannungen sind ein konstitutives Moment des menschlichen Lebens. Sie rühren aus der

---

47 Vgl. den Ausspruch von Jaspers: "Was der Mensch ist, das ist er durch die Sache, die er zur seinen macht." Zit. in: V.E. Frankl, Das Leiden am sinnlosen Leben, a.a.O., S. 72.

48 V.E. Frankl, Die Psychotherapie in der Praxis, a.a.O., S. 66.

49 Ebda.

50 A.a.O., S. 65.

51 Frankl gebraucht hier einen Ausdruck von Philipp Lersch.

Notwendigkeit, Entscheidungen treffen zu müssen. "Denn Mensch-Sein heißt In-der-Spannung-Stehen zwischen Sein und Sollen, unaufhebbar und unabdingbar."[52] Die hieraus resultierende Dynamik bezeichnet Frankl als Noodynamik - im Gegensatz zur Psychodynamik der Psychoanalyse.

Wie aber beantwortet sich nun die Frage nach dem Sinn des Lebens? Frankl gibt ihr eine "kopernikanische Wendung"[53], indem er vom "Aufgabencharakter des Lebens" spricht.

> "Das Leben selbst ist es, das dem Menschen Fragen stellt. Er hat nicht zu fragen, er ist vielmehr der vom Leben her Befragte, der dem Leben zu antworten - das Leben zu ver-antworten hat."[54]

Damit wird deutlich: Die Frage nach dem Sinn des Lebens beantwortet sich von der Aufgabe, die das Leben dem Menschen stellt. Und indem er diese verantwortlich erfüllt, wird er dem Grundzug seiner menschlichen Existenz gerecht, dem Verantwortlichsein gegenüber den Möglichkeiten der Sinn- und Wertverwirklichung.

Dieser Aufgabencharakter des Lebens hat einen doppelten Aspekt.

Zum einen wendet er sich an den einmaligen und einzigartigen Menschen mit einer jeweils spezifischen Aufgabe, so daß der einzelne Mensch auf seine Art und Weise die

---

52 V.E. Frankl, zit. in: J. Fabry, a.a.O., S. 100; vgl. zur Auseinandersetzung mit dem homöostatischen Prinzip: V.E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, a.a.O., S. 73-82; vgl. auch Charlotte Bühler, Psychologie im Leben unserer Zeit, München/Zürich 1962, S. 68 f.

53 V.E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, a.a.O., S. 72.

54 Ebda.

vom Leben gestellte Sinnfrage beantworten muß.

Zum anderen wechseln auch die Aufgaben aufgrund der Einmaligkeit jeder Situation, "von Stunde zu Stunde"[55].

Sinn und Verantwortlichkeit gelten also jeweils ad personam und ad situationem. Frankl sieht deshalb in der Tatsache "des menschlichen Daseins als eines einzigartigen und einmaligen den Appell, seine einzigartigen und einmaligen Möglichkeiten zu verwirklichen"[56]. Sie sind "grundsätzlich immer da und niemals prinzipiell unerfüllbar"[57].

Wie aber erkennt der Mensch seine Möglichkeiten der Sinnverwirklichung?

Nach Ansicht der Existenzanalyse ist das Gewissen der anthropologische Ort der Sinnfindung. Das Gewissen bringt zur Sprache, welche Werte der Mensch zu realisieren hat, um seinen Sinn zu verwirklichen - wofür er ja verantwortlich ist.

Sinn kann nicht gegeben, aber auch nicht erzeugt werden, Sinn muß und kann vielmehr gefunden werden. Auf der Suche nach Sinn leitet den Menschen das Gewissen. Es zeigt ihm, welche Wertverwirklichung zur Sinnfindung führt.[58]

Frankl beobachtet jedoch auch, daß des Menschen Wille zum Sinn heutzutage nur allzu oft frustriert ist. Frankl spricht von einer "existentiellen Frustration" und meint

---

55 V.E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, a.a.O., S. 68; vgl. auch U. Böschemeyer, a.a.O., S. 85-89.

56 V.E. Frankl, a.a.O., S. 68 f.

57 A.a.O., S. 71.

58 Zur Auseinandersetzung mit Gewissen, Werten und ihren Kriterien vgl. Kapitelabschnitt 2.1. zu V.E. Frankl.

damit "das Gefühl der Sinnlosigkeit der eigenen Existenz"[59].

> "... im Gegensatz zum Tier sagt dem Menschen kein Instinkt, was er muß, und im Gegensatz zum Menschen in früheren Zeiten sagt ihm keine Tradition mehr, was er soll - und nun scheint er nicht mehr recht zu wissen, was er eigentlich will."[60]

Die Sorge um den Sinn der Existenz ist zunächst noch nichts Pathologisches, denn schon immer hat der Mensch die Frage nach dem Sinn seines Daseins gestellt. Es handelt sich eher um eine Art "geistiger Not". Erst dann wird sie zur "seelischen Krankheit"[61], wenn der existentiell frustrierte Mensch nichts kennt, womit er sein "existentielles Vakuum"[62] auffüllen könnte. Frankl spricht dann von einer "noogenen Neurose":

> "In solchen Fällen, wo letztlich ein geistiges Problem, ein sittlicher Konflikt oder eine existentielle Krise der betreffenden Neurose ätiologisch zugrunde liegt, sprechen wir von noogener Neurose."[63]

Dabei bleibt zu beachten, daß es sich nie um eine "Geistes-Krankheit" im herkömmlichen psychiatrischen Sinne handelt, obwohl die noogene Neurose im Geistigen gründet. Frankls psychiatrisches Credo besagt vielmehr, daß das Geistige nie erkranken kann, erkranken kann nur der psychophysische Organismus.[64]

---

59 V.E. Frankl, Das Leiden am sinnlosen Leben, a.a.O., S. 75.

60 A.a.O., S. 111.

61 V.E. Frankl, Logotherapie und Religion, a.a.O., S. 103.

62 V.E. Frankl, Das Leiden am sinnlosen Leben, a.a.O., S. 75.

63 V.E. Frankl, Grundriß der Existenzanalyse, a.a.O., S. 707.

64 Vgl. V.E. Frankl, Das Leiden am sinnlosen Leben, a.a.O., S. 104.

Außerdem ist Frankl der Überzeugung,

> "daß die noetische Mitte des Menschen nicht nur gefeit ist gegen jede Erkrankung, von der die psychophysische Peripherie befallen sein mag, sondern daß dieses noetische Selbst darüber hinaus die Fähigkeit besitzt, sich über alle Pathologie des Psychophysischen zu erheben"[65].

Die psychotherapeutische Behandlung der Logotherapie kennt die Techniken der paradoxen Intention und der Dereflexion.[66] Die Art der therapeutischen Gesprächsführung läßt dabei die Verbindung zur Gesprächspsychotherapie erkennen.

2. Frankl und die Religion

"Für die Logotherapie kann Religion nur ein Gegenstand sein - nicht aber ein Standort."[67]

Mit dieser wichtigen Abgrenzung klärt V.E. Frankl zunächst seine Prämissen. Geht es der Religion im letzten um das Seelenheil des Menschen, so ist das Ziel der Psychotherapie die seelische Heilung.
Seelenheil und seelische Heilung lassen sich nun aber nicht ohne weiteres als auf einer Ebene stehend miteinander vergleichen, vielmehr ist ihre Ranghöhe verschieden.

> "Die Dimension, in die der religiöse Mensch vorstößt, ist (...) eine höhere, will heißen umfassendere, als die Dimension,

---

65 J.B. Fabry, Das Ringen um Sinn, a.a.O., S. 38.

66 Vgl. V.E. Frankl, Die Psychotherapie in der Praxis, a.a.O., S. 19-60; vgl. V.E. Frankl, Das Leiden am sinnlosen Leben, a.a.O., S. 56-69; vgl. Elisabeth Lukas, Auch dein Leben hat Sinn. Logotherapeutische Wege zur Gesundung, Freiburg 1980.

67 V.E. Frankl, Logotherapie und Religion, a.a.O., S. 97.

> in der sich so etwas wie Psychotherapie abspielt."[68]

Dieses Erfassen der höheren Dimension geschieht jedoch nicht in einem Wissen, sondern im Glauben - im Glauben an die Offenbarung Gottes.

Psychotherapie aber kann sich nur diesseits des Offenbarungsglaubens bewegen. Deshalb muß sie auch die Sinnfrage diesseits einer Trennung in eine theistische und eine atheistische Weltanschauung beantworten.

> "Wenn sie solcherart das Phänomen der Gläubigkeit nicht als ein Glauben an Gott, sondern als den umfassenderen Sinnglauben auffaßt, dann ist es durchaus legitim, wenn sie sich mit dem Phänomen des Glaubens befaßt und beschäftigt. Sie hält es dann eben mit Albert Einstein, der einmal gesagt hat, ein Mensch, der eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens gefunden habe, sei ein religiöser Mensch."[69]

Aufgrund dieser Frage nach dem Sinn des Lebens liegt der Logotherapie die Religion "sehr am Herzen"[70]. Meint Logos zum einen Geist und damit die Dimension der spezifisch humanen Phänomene, so zum anderen Sinn. Die Selbsttranszendenz der menschlichen Existenz weist ja immer schon über sich hinaus auf einen Sinn hin. Dieser Wille zum Sinn strebt nach Sinnerfüllung. Und da Menschsein von Frankl als Verantwortlichsein definiert wird, wird der Mensch für die Erfüllung seines Sinnes verantwortlich.

---

68 V.E. Frankl, Logotherapie und Religion, a.a.O., S. 98.

69 V.E. Frankl, Das Leiden am sinnlosen Leben, a.a.O., S. 94.

70 A.a.O., S. 93.

Halt machen muß die Psychotherapie jedoch bei der Frage nach dem Wovor des Verantwortlichseins. Diese Entscheidung muß dem einzelnen Menschen überlassen bleiben, der sich vor Gesellschaft, Menschheit, Gewissen oder Gottheit verantwortlich sehen kann.

Anders verhält es sich aber hinsichtlich der Frage nach dem Wofür des Verantwortlichseins. Hier vermag die Psychotherapie und insbesondere die Logotherapie sehr wohl zu helfen - nicht im Sinne des Befindens über Sinn und Unsinn oder Wert und Unwert, sondern als Hilfe für den Weg zur Sinnfindung. Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens leitet den Menschen das Gewissen.

2.1. Gewissen und Werte

Verantwortlichsein - für die Logotherapie der Grundzug menschlicher Existenz - ist das Antworten auf die Fragen, die das Leben dem Menschen stellt. Dazu muß dieser den "Aufgabencharakter" des Lebens erkennen, daß er nämlich ein vom Leben, vom Logos Befragter ist.

Nach Frankl gilt nun das Gewissen als der anthropologische Ort dieser Sinnfindung. In ihm kommt zur Sprache, welchen Sinn der Mensch in einer jeweiligen Situation zu realisieren hat. Phänomenologisch weist das Gewissen transzendentalen Charakter auf. Es ist verantwortlich für alle existentiellen Lebensentscheidungen. Frankl kennzeichnet das Gewissen deshalb auch als "irrational" und "praelogisch"; irrational, weil sich die menschlichen Entscheidungen niemals restlos rationalisieren lassen, und praelogisch, weil der Mensch "ein praemoralisches Wertverständnis (hat), das aller expliziten Moral wesentlich vorgängig ist"[71].

---

71 V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 26;

Aufgabe des Gewissens ist es nun, "das 'ewige', allgemein gefaßte 'moralische Gesetz' gleichsam abzustimmen auf die jeweilige konkrete Situation einer konkreten Person"[72].

Wie löst Frankl diese Spannung zwischen moralischem und individuellem Gesetz?

2.1.1. Das Gewissen als Sinn-Organ

Frankl weist zunächst auf die "wesentlich intuitive Funktion"[73] des Gewissens hin und definiert es "als die Fähigkeit, den einmaligen und einzigartigen Sinn, der in jeder Situation verborgen ist, aufzuspüren"[74]. Das Gewissen ist somit das "Sinn-Organ"[75] des Menschen und läßt sich aus zwei Gründen als irrational bezeichnen.

Zum einen ist es Aufgabe des Gewissens, das zu Realisierende zu antizipieren. Dies geschieht im Akt der Intuition, der jedoch immer erst nachträglich rationalisierbar ist. Anders ausgedrückt: Dem Gewissen erschließt sich nicht ein "Seiendes", sondern vielmehr ein "Sein-sollendes", also bloß Mögliches, das "in einem Akte der Schau"[76] vom Gewissen intuiert wird.

Fortsetzung von Anmerkung 71

vgl. auch U. Böschemeyer, Logotherapie und Religion, in: Gion Condrau (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 15, Zürich 1979, S. 298.

72 V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 29.

73 A.a.O., S. 27.

74 A.a.O., S. 85; siehe auch V.E. Frankl, Logotherapie und Religion, a.a.O., S. 105; V.E. Frankl, Das Leiden am sinnlosen Leben, a.a.O., S. 29.

75 V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 85.

76 A.a.O., S. 27.

Zum anderen ist es Aufgabe des Gewissens, "jene einmalige und einzigartige Möglichkeit einer konkreten Person in ihrer konkreten Situation"[77] zu erschließen. Dieses absolut individuelle "Sein-sollen" kann von keinem allgemein formulierten "moralischen Gesetz" vorgeschrieben werden. Es bleibt vielmehr dem intuitiven Erfassen des "individuellen Gesetzes" durch das Gewissen vorbehalten, ohne damit rational erkennbar zu werden. Frankl spricht demzufolge dem Gewissen einen "ethischen Instinkt"[78] zu, der - im Gegensatz zum vitalen Instinkt des Tieres - auf Individuelles und Konkretes abzielt. Nur so ist es dem Menschen möglich, "das Eine, was not tut", zu erkennen. Dem Gewissen kommt damit die Aufgabe zu, das "moralische Gesetz" auf die jeweilige Situation des einzigartigen Individuums abzustimmen. Für die Erziehung fordert Frankl deshalb, "das Gewissen zu verfeinern, so daß der Mensch hellhörig genug ist, um die jeder einzelnen Situation innewohnende Forderung herauszuhören"[79].

Außerdem weist Frankl darauf hin, daß das Gewissen als Sinn-Organ immer auch einer Sinn-Täuschung unterlegen sein kann. Diese Ungewißheit enthebt den Menschen jedoch nicht des Wagnisses, auf die Stimme des Gewissens zu

---

77 V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 28. Frankl verweist in diesem Zusammenhang auf den Begriff der "Situationswerte" bei Max Scheler.

78 Ebda.

79 A.a.O., S. 88; weiter heißt es dort:
"In einem Zeitalter, in dem die Zehn Gebote für viele ihre Geltung zu verlieren scheinen, muß der Mensch instand gesetzt werden, die 10000 Gebote zu vernehmen, die in den 10000 Situationen verschlüsselt sind, mit denen sein Leben ihn konfrontiert."
Für die sich aus diesen Ausführungen ergebenden Fragen hinsichtlich der Allgemeingültigkeit von Werten, Maßstäben und ihren Kriterien sei auf Abschnitt 2.1.2. zu V.E. Frankl verwiesen.

hören und ihm zu gehorchen; sie sollte aber zu Demut und Toleranz - nicht: Indifferenz - gegenüber dem Glauben eines Andersgläubigen führen.[80]

Macht Frankl mit der oben ausgeführten Existenzanalyse des Gewissens deutlich, daß es im Gewissen um die Entscheidung geht, wofür der Mensch in der jeweiligen konkreten Situation verantwortlich ist, so bleibt nunmehr die Frage nach dem Wovor der menschlichen Verantwortlichkeit zu untersuchen. Frankl spricht hier von der Transzendenz des Gewissens.

Wenn der Mensch als Herr seines Willens sein Dasein zugleich als volles Verantwortlichsein versteht, dann muß er auf die Stimme seines Gewissens hören. Soll dies jedoch mehr als ein "bloßes Selbstgespräch" sein, dann muß das Gewissen als "Sprachrohr von etwas anderem" über sich selbst hinaus weisen - es wird zur "Stimme der Transzendenz"[81]. Damit wird deutlich: Das Gewissen verweist von sich aus auf Transzendenz und ist selber nur als transzendentes Phänomen zu verstehen: "Verständlich wird das Gewissen erst von einer außermenschlichen Region her"[82].

Dadurch wird es zu einem Phänomen, das das bloße Menschsein transzendiert, ja dem Menschen überhaupt erst seine Personalität verleiht. Dieser muß zur Erklärung seines Verantwortlichseins "zurückgreifen auf die Transzenden-

---

80 Vgl. V.E. Frankl, Logotherapie und Religion, a.a.O., S. 106; vgl. ebenso V.E. Frankl, Das Leiden am sinnlosen Leben, a.a.O., S. 29.
"Das soll nicht heißen, daß es keine Wahrheit gibt. Es kann nur eine Wahrheit geben; aber niemand kann wissen, ob es er ist und nicht jemand anderer, der sie besitzt." V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 86.

81 V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 46.

82 A.a.O., S. 47.

talität des Gewissen-habens"[83]. So wird das Gewissen für Frankl "zu einer Art Schlüsselstelle, an der sich uns die wesentliche Transzendenz des geistig Unbewußten erschließt"[84].

Läßt sich diese Transzendenz als Instanz konkretisieren? Frankl argumentiert wie folgt:

Wenn der Mensch erst von der Transzendenz her zur Person wird, dann muß auch die Instanz, vor der der Mensch sich zu verantworten hat, der er antwortet, personal verstanden werden. Dem menschlichen Ich korrespondiert das "Du-Wort der Transzendenz"[85].

> "Tatsächlich erweist sich dieses Wovor bei näherer und eingehender phänomenologischer Analyse als aufhellbar, und aus dem Etwas wird ein Jemand, eine Instanz durchaus personaler Struktur, ja mehr als dies: ein Personalissimum; und wir sollen die Letzten sein, die sich scheuen, diese Instanz, dieses Personalissimum, so zu nennen, wie die Menschheit sie nun einmal genannt hat: 'Gott'."[86]

Nun ist mit dieser phänomenologischen Analyse keineswegs ein Gottesbeweis impliziert. Die Existenz Gottes läßt sich nicht empirisch verifizieren, sie läßt sich lediglich ontologisch aufweisen.[87] Der Mensch jedoch, der die Transzendenz des Gewissens verkennt, hat vorzeitig auf seiner Wegsuche zur Sinnfindung haltgemacht. Er erkennt

---

83 V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 47.

84 Ebda.

85 A.a.O., S. 52; vgl. V.E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, a.a.O., S. 73; vgl. auch U. Böschemeyer, Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie, a.a.O., S. 92.

86 V.E. Frankl, Grundriß der Existenzanalyse, a.a.O., S. 686.

87 Vgl. V.E. Frankl, Der Wille zum Sinn, a.a.O., S. 63 ff.; zur Ausführung dieses Gedankens vgl. Kapitelabschnitt 2.2.2. zu V.E. Frankl.

zwar die psychische Faktizität, bleibt aber in seiner immanenten Betrachtungsweise gefangen, wenn er das Gewissen als letzte Instanz sieht; er fragt "weder nach dem Wovor der Verantwortung noch nach dem Woher des Gewissens"[88]. Dieses Wagnis, über das Gewissen hinauszufragen, leistet nur der religiöse Mensch.

Nach Frankls Ansicht verweist das Gewissen nicht nur auf die Transzendenz, es entspringt auch innerhalb der Transzendenz. Daher sind alle Versuche einer ontischen Reduktion des Gewissens - wie es beispielsweise in der Psychoanalyse geschieht - vergeblich, das Gewissen ist ontisch irreduzibel.

> "Hinter dem Über-Ich des Menschen steht nicht das Ich eines Übermenschen, vielmehr steht hinter dem Gewissen das Du Gottes; denn nie und nimmer könnte das Gewissen ein Machtwort sein in der Immanenz, wäre es nicht das Du-Wort der Transzendenz."[89]

2.1.2. Werte und die Ontologisierung der Moral

Nachdem deutlich geworden ist, daß das Gewissen als Sinn-Organ den Menschen auf seiner Suche nach dem einmaligen und einzigartigen Sinn der jeweiligen Situation leitet, der Mensch also im Gewissen erfährt, welche Sinnmöglichkeit, d.h. Wertverwirklichung, zur Sinnfindung führt, bleibt zu fragen: Was sind Werte?

V.E. Frankl versteht sie als "abstrakte Sinn-Universalien", als "umfassende Sinnmöglichkeiten",die

> "nicht bloß für unverwechselbare Personen, die in unwiederholbare Situationen hinein-

---

88 V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 48.

89 A.a.O., S. 52.

> gestellt sind, (gelten), vielmehr erstreckt sich ihre Geltung über weite Areale sich wiederholender, typischer Situationen"[90].

Sie haben sich im Laufe der Menschheitsgeschichte herauskristallisiert und sind aufgrund ihres historischen Charakters in die Tradition verwoben.

Dieses Wertverständnis stellt die weiterführende Frage, wie der personengebundene und situationsbezogene Sinn mit den allgemeinen Werten abgestimmt ist. Nach Frankl vermag das Gewissen diese Aufgabe zu erfüllen, denn ihm wohnt - wie bereits ausgeführt - ein "praemoralisches Wertverständnis"[91] inne; an anderer Stelle spricht Frankl deshalb von dem "präreflexiven ontologischen Selbst-Verständnis des Menschen"[92]. Anders ausgedrückt: Die Weisheit des Herzens (Blaise Pascal), die sapientia cordis sagt dem Menschen, in welchen Sinnhorizont er gestellt ist, daß er ständig mit Situationen konfrontiert ist, die ihm Gabe und Aufgabe zugleich sind, weil sie ihm die Möglichkeit geben, durch Erfüllung ihres Sinnes zur Selbstverwirklichung zu gelangen. "Jede Situation ist ein Ruf, auf den wir zu horchen, dem wir zu gehorchen haben."[93] Der Mensch muß sich also dem Anspruch seines Gewissens stellen, um dann frei, aber auch verantwortlich eine Entscheidung für sein Verhalten und seine Einstellung zu treffen.

Es bleibt festzuhalten: Dem Willen zum Sinn entspricht das Streben nach Werten, Sinnfindung ist damit Wertver-

---

90 V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 86; ebenso V.E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, a.a.O., S. 58 f.

91 V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 26.

92 A.a.O., S. 89.

93 Ebda.

wirklichung.

Wie aber läßt sich die objektive Geltung von Werten behaupten, wenn diese historischen Charakter tragen, also in Relation zur Raum- und Zeitbedingtheit des Menschen stehen? Erscheinen sie dann nicht relativ, historisch und kulturell veränderlich?

Frankl begegnet diesem Einwand, indem er auf die perspektivische Relativität menschlicher Sicht- und Erkenntnisweisen aufmerksam macht: Nicht die Werte verändern sich, sondern die Erkenntnis des Menschen von ihnen und sein Verhältnis zu ihnen.[94]

In anderer Hinsicht greift Frankl den Gedanken der Relativität jedoch auf: bezogen auf einen absoluten Wert sind Werte durchaus relativ.

> "Nur von einem absoluten Wert her kann überhaupt erst gewertet werden. Jeder Wertung ist nämlich ein Wertmaximum, ist das Optimum zugrunde gelegt. Erst von ihm her erhalten die Dinge, die Sachen, ihren Wert."[95]

Dieses "summum bonum" läßt sich für Frankl nicht anders als "geknüpft an eine Person, an die summa persona bona"[96] denken. Denn wie die höchsten menschlichen Werte an eine menschliche Person gebunden sind[97], so muß analog der höchste Wert ein personaler Wert sein, gebunden an eine Überperson. "Erst von einem absoluten Wert, von

---

94 Vgl. V.E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, a.a.O., S. 54 f.; vgl. auch U. Böschemeyer, a.a.O., S. 101.

95 V.E. Frankl, Homo Patiens, in: Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie, Bern 1975, S. 345.

96 Ebda.

97 Frankl meint hiermit die noch auszuführenden Einstellungswerte, die über die Situationsbedingtheit hinaus nur noch von der Person her bestimmt werden.

einer absoluten Wertperson her: von Gott her - erhalten die Dinge einen Wert."[98] Damit wird Gott für Frankl zum Bezugssystem der Wertbezüge. Gott als "die Größenordnung selbst"[99] begründet die Objektivität der Werte und stellt sie in eine Rangordnung, eine Hierarchie. Er ist es auch, der die Objektivität des einmalig-einzigartigen Sinns garantiert, so daß jeder subjektive Sinn auch objektiven Charakter trägt.

Zwar erleichtern die universellen Sinngehalte, also die mehr oder weniger allgemein geltenden Werte, dem Menschen in vielen Situationen seine Entscheidungen, sie führen ihn aber auch in vermeintliche Gewissenskonflikte, wenn die Werte sich scheinbar überschneiden und somit die Wertwahl erschwert ist. Frankl verweist nun darauf, daß es sich in diesen Situationen eigentlich nicht um Gewissenskonflikte handelt, da die Stimme des Gewissens immer eindeutig ist. Vielmehr wohnt der Konfliktcharakter den Werten selbst inne - besser noch: Der Konflikt löst sich, wenn dem Menschen die Hierarchie der Werte offenkundig wird, er ihre unterschiedliche Ranghöhe erkennt. Die Werte verlieren nämlich nur dann ihre Eindeutigkeit, wenn sie aus der noetischen Dimension in ihre psychologische Ebene projiziert werden.[100]

Somit wird klar: Jeder Mensch hat in Freiheit und Verantwortlichkeit gegenüber seinem Gewissen, das wiederum über sich selbst hinausweist auf Gott, in der Herausforderung

---

98 V.E. Frankl, Homo Patiens, a.a.O., S. 347.

99 A.a.O., S. 348.

100 Wie es beispielsweise Sigmund Freud in seiner Erklärung des Über-Ichs tut.
Vgl. V.E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, a.a.O., S. 59;
vgl. V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 86 ff.;
vgl. U. Böschemeyer, a.a.O., S. 102.

einer konkreten Situation die Ranghöhe der Werte für sich selbst herauszufinden. Die Moral im herkömmlichen Sinne wird deshalb auch "bald ausgespielt" haben; zukünftig wird es nicht mehr darum gehen zu "moralisieren", sondern die Moral zu "ontologisieren":

> "- gut und böse werden nicht definiert werden im Sinne von etwas, das wir tun sollen beziehungsweise nicht tun dürfen, sondern gut wird uns dünken, was die Erfüllung des einem Seienden aufgetragenen und abverlangten Sinnes fördert, und für böse werden wir halten, was solche Sinnerfüllung hemmt"[101].

Phänomenologisch läßt sich dieses Verständnis von Moral in drei Wertkategorien fassen. Frankl beschreibt sie als "schöpferische Werte", "Erlebniswerte" und "Einstellungswerte".

Einmal ist es dem Menschen möglich, seinem Dasein mit schöpferischen Werten Sinn zu geben. Dies tut er, indem er den konkreten Aufgaben, wie sie sich beispielsweise in Beruf und Familie stellen, nachkommt und sie gewissenhaft, das heißt verantwortlich erledigt.

Darüber hinaus vermag der Mensch auch über Erlebniswerte, also über das bewußte Aufnehmen der Welt, wie es beispielsweise in der Hingabe an die Schönheit der Natur oder der Kunst geschieht, seinen Daseinssinn zu realisieren.

Frankls zentrale Aufmerksamkeit gehört jedoch dem Erkenntniswert. Selbst wenn das Leben "weder schöpferisch frucht-

---

101 V.E. Frankl, Das Leiden am sinnlosen Leben, a.a.O., S. 28; V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 82; V.E. Frankl, Der Wille zum Sinn, a.a.O., S. 28.

bar noch reich an Erleben ist"[102], vermag es, dem Menschen sinnvoll zu sein, denn dieser hat immer die Möglichkeit, sich gegenüber seinem Schicksal, auch wenn es unabänderlich ist, einzustellen. Bis zum letzten Augenblick seines Daseins läßt ihn die Verpflichtung, Werte zu verwirklichen, nicht los.

> "Es gibt keine Lebenssituation, die wirklich sinnlos wäre. Dies ist darauf zurückzuführen, daß die scheinbar negativen Seiten der menschlichen Existenz, insbesondere jene tragische Trias, zu der sich Leid, Schuld und Tod zusammenfügen, auch in etwas Positives, in eine Leistung gestaltet werden können, wenn ihnen nur mit der rechten Haltung und Einstellung begegnet wird."[103]

So liegen selbst im Leiden noch Sinnmöglichkeiten. Ihre Verwirklichung zählt zur "höchsten Leistung, die dem Menschen verstattet ist"[104].

2.2. Sinnglaube als transzendentale Kategorie

Logotherapie und Religion - so ist deutlich geworden - treffen sich in der Frage nach dem Sinn des Lebens. Vermag nun die Religion die Antwort auf diese Frage vom Offenbarungsgeschehen her zu geben, so ist der Psychotherapie eine Antwort nur diesseits eines solchen Glaubensschrittes möglich. Hier allerdings ist sie imstande festzustellen, daß der Sinnglaube eine transzendentale Kategorie ist.[105]

---

102 V.E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, a.a.O., S. 61.

103 V.E. Frankl, Logotherapie und Religion, a.a.O., S. 107.

104 V.E. Frankl, Das Leiden am sinnlosen Leben, a.a.O., S. 81; vgl. auch V.E. Frankl, Der Wille zum Sinn, a.a.O., S. 31.

105 Frankl verweist in diesem Zusammenhang auf Kant, der deutlich gemacht habe, daß es sinnlos sei, über Kategorien wie Raum und Zeit hinauszufragen, weil alles Denken und Fragen Raum und Zeit immer schon voraus-

Frankl vergleicht den Sinn mit einer Mauer, hinter die nicht weiter zurückgetreten werden kann, die vielmehr hinzunehmen ist. Ebenso muß der Mensch einen letzten Sinn annehmen, hinter den er nicht zurückfragen kann, denn "bei dem Versuch, die Frage nach dem Sinn von Sein zu beantworten,(ist) das Sein von Sinn immer schon vorausgesetzt"[106]. Genauso, wie es sinnlos ist, über die Kategorien von Raum und Zeit hinauszufragen, weil der Mensch nicht denken und fragen kann, ohne diese Kategorien immer auch schon vorauszusetzen, "genauso ist das menschliche Sein immer schon ein Sein auf den Sinn hin, mag es ihn auch noch so wenig kennen"[107]. Frankl spricht deshalb vom "Vorwissen um den Sinn" bzw. einer "Ahnung vom Sinn", die dem Willen zum Sinn zugrunde liegen.

Hierin ist der Glaube an einen in dimensionalem Sinne höheren Sinn des Lebens eingeschlossen. Diesen "umfassenderen Sinnglauben" stellt Frankl dem "Glauben an Gott" gegenüber, und deshalb beschäftigt er sich als Psychotherapeut mit dem "Phänomen der Gläubigkeit"[108].

2.2.1. Sinn und Über-Sinn

Nur im Glauben vermag der Mensch in diese höhere Dimension, die ultra-humane Dimension vorzustoßen. Frankl geht davon aus, daß der "Sinn des Weltganzen"[109] für den Menschen erst dann faßbar wird, wenn er seine Welt überhöht

---

Fortsetzung von Anmerkung 105

setzen; vgl. V.E. Frankl, Logotherapie und Religion, a.a.O., S. 101; vgl. ebenso V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 76.

106 V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 76.

107 Ebda.

108 A.a.O., S. 77 f.

109 V.E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, a.a.O., S. 44.

sieht als von einer ihm nicht zugänglichen Welt, deren Sinn seinem Leben und Leiden Sinn zu geben imstande ist. Frankl faßt diesen Sinn mit dem Grenzbegriff des Über-Sinns.

Um das Verhältnis der humanen zur ultra-humanen Dimension zu bestimmen, verweist Frankl auf das Gleichnis vom Goldenen Schnitt, wonach sich der kleinere Teil zum größeren so verhält, wie der größere zum Ganzen. Exemplarisch sei dies an einem Affen verdeutlicht, dem zur Gewinnung eines Serums schmerzhafte Injektionen gegeben werden. Aus seiner Umwelt heraus ist es ihm unmöglich, den Überlegungen des Menschen zu folgen, weil ihm dessen Welt des Sinnes und der Werte nicht zugänglich ist. Demzufolge bleibt anzunehmen, daß auch die menschliche Welt von einer dem Menschen nicht zugänglichen Welt überhöht wird, deren Über-Sinn erst dem Menschen Sinn zu geben imstande ist.[110]

Dieser Schritt in die ultra-humane Dimension kann nur im Glauben vollzogen werden. Er ist jetzt allerdings geschützt vor dem unzulässigen Reduktionismus der Psychoanalyse, die in Gott nichts weiter als eine Vater-Imago

---

110 Vgl. V.E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, a.a.O., S. 46; vgl. ebenso V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 75 f.; vgl. V.E. Frankl, Logotherapie und Religion, a.a.O., S. 99 f.
Diese Argumentation wendet Frankl auch auf das Problem der Theodizee an. Allein die bloße Fragestellung der Theodizee sei Anthropomorphismus. Letztlich ist diese Frage nicht zu beantworten, denn an die Motivation des Schöpfers können nicht menschliche Maßstäbe angelegt werden. Deshalb muß auch die Frage nach einer metaklinischen Sinndeutung des Leidens offen bleiben. Eine Lösung ist nur dahingehend denkbar, daß der Mensch das Leben selbst, sein Leiden als Aufgabe sieht, die er zu leisten hat, als Frage, die er zu beantworten hat: "Wie einer das ihm auferlegte Leiden auf sich nimmt - darin, in diesem Wie des Leidens, liegt die Antwort auf das Wozu des Leidens."
V.E. Frankl, Homo Patiens, a.a.O., S. 377.

und in der Religion nichts anderes als eine universelle Zwangsneurose sieht. Die Logotherapie spricht deshalb von dem "Willen zu einem letzten Sinn, einem Über-Sinn, ... und der religiöse Glaube ist letztlich ein Glauben an den Übersinn - ein Vertrauen auf den Übersinn"[111].

Muß die Logotherapie als zur Neutralität verpflichtete Psychotherapie das Phänomen der Gläubigkeit als umfassenderen Sinnglauben kennzeichnen, so ist der Glaube an Gott der existenzanalytischen Durchdringung der religiösen Erlebnisweise des Homo religiosus vorbehalten.

2.2.2. Zur Existenzanalyse des Homo religiosus

Es ist festzustellen, daß es Menschen gibt, die "das Leben gleichsam in einer weiteren Dimension erleben"[112]. Für sie stehen Lebensaufgaben in Verbindung mit einem transzendenten Auftraggeber. Diese Erfahrung gilt als ein Wesenszug des Homo religiosus. Frankl charakterisiert ihn "als eine(n) Menschen, für dessen Bewußtsein und Verantwortlichsein mit dem Lebensauftrag der Auftraggeber mitgegeben ist"[113]. Dieser Auftraggeber wird keineswegs als Instanz vom Charakter einer Sache, sondern vielmehr als Person, als göttliche Person erlebt.

Wie aber läßt sich von der Existenz Gottes sprechen?

Frankl lehnt die sogenannten Gottesbeweise ab, da sich seines Erachtens auf Gott nicht ontisch, also innerweltlich schließen läßt. Der Weg zu Gott ist vielmehr ein ontologischer - in dem Sinne, daß der Mensch sich als von

---

111 V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 78.

112 V.E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, a.a.O., S. 71.

113 Ebda.

einem Urgrund getragen versteht. Deshalb spricht die Existenzanalyse von der Möglichkeit eines phänomenologischen Aufweises.

Ein solcher phänomenologischer Aufweis kann beispielsweise auf das metaphysische Bedürfnis des Menschen zurückgreifen, wie es im Pascalschen Satz: "Ich suchte dich nicht, wenn ich dich nicht schon gefunden hätte" zum Ausdruck kommt. "Es wird also die metaphysische Realität als eine transzendente aus der Intentionalität des sie intendierenden Aktes heraus aufgezeigt."[114]

Dieses metaphysische Bedürfnis des Menschen ist nun nicht nur wesentlich theoretisch, sondern ebenso emotional faßbar. "Am Grunde unseres Seins liegt eine Sehnsucht, die dermaßen unstillbar ist, daß sie gar nichts anderes meinen kann als Gott."[115]

Diese Sehnsucht, getragen vom Selbstverständnis des Daseins als eines Sehnens, ist von metaphysischer Relevanz, sie hat ontologische Dignität. Der Mensch vermag deshalb, aus seiner Emotionalität heraus den Zugang zu Gott, den Weg ins Transzendente zu finden. Voraussetzung ist jedoch, daß er erlebnismäßig hierzu bereit ist, d.h. sein metaphysisches Bedürfnis nicht verdrängt.

---

114 V.E. Frankl, Der Wille zum Sinn, a.a.O., S. 65; vgl. hierzu auch C.G. Jung, der von der "vergotteten Seele" spricht.

115 V.E. Frankl, Homo Patiens, a.a.O., S. 364. Dieser Gedanke steht ganz in augustinischer Tradition. Bereits Aurelius Augustinus prägte den Ausspruch, des Menschen Herz sei unruhig, bis es Ruhe finde in Gott. Später griff Blaise Pascal die augustinische Tradition auf und entwickelte seine Gedanken zur Logik des Herzens.

Ein anderer Weg zu Gott hat existentiellen Charakter. Er dokumentiert sich in der freien Glaubensentscheidung des einzelnen Menschen. Gott erscheint nicht als Denknotwendigkeit, aber als Denkmöglichkeit. Deshalb kann der Mensch zum Glauben nicht gezwungen werden, sondern muß "das Gewicht seiner eigenen Existenz" in die "Waagschale" seiner Glaubensentscheidung werfen. "Der Glaube ist nicht ein Denken, vermindert um die Realität des Gedachten, sondern ein Denken, vermehrt um die Existentialität des Denkenden."[116]

Von der Frage nach dem phänomenologischen Aufweis der Existenz Gottes gilt es, sich nun der Frage nach der Essenz Gottes, seinem Sosein, zuzuwenden. Frankl kennzeichnet das Wesen Gottes als absolute Transzendenz und absolute Intimität. Diese Paradoxie einer gleichzeitigen unendlichen Ferne und Nähe läßt sich nur dialektisch bewältigen.

Es ist deutlich geworden, daß sich Gott mit innerweltlichen Kategorien, also immanent nicht beweisen läßt. Der religiös Überzeugte wird deshalb auch nicht von der immanenten Welt auf das transzendente Absolute schließen, vielmehr wird er als Glaubender einzelnen Hinweisen begegnen, die "seinem Herzen und seinem metaphysischen Herzensbedürfnis etwas sagen"[117]. Das Absolute aber bleibt in der Transzendenz. Es läßt sich nicht als ontische Wirklichkeit auf logischem Weg finden, gegeben ist es vielmehr als ein Gesuchtes. "Gegeben demnach nie in seiner Washeit; aber gegeben in seiner Daßheit."[118] Somit gilt

---

116 V.E. Frankl, Homo Patiens, a.a.O., S. 365.

117 V.E. Frankl, Der Wille zum Sinn, a.a.O., S. 69.

118 A.a.O., S. 70.

als die einzige große Glaubenswahrheit für Frankl "die Wahrhaftigkeit des Glaubens - die Wahrhaftigkeit, in der ein Glaube vollzogen wird, in der er als Leben gelebt wird"[119].

Wie kann aber vom Wesen Gottes, beispielsweise von dessen Güte, gesprochen werden, wenn sich auf ihn ontisch nicht schließen läßt?

Weil Gott allem Diesseitigen, Menschlichen und Zeitlichen gegenüber in absoluter Inkommensurabilität steht, gelten alle Aussagen über ihn nur "per analogiam". Frankl verweist auch hier wieder auf das Gleichnis vom Goldenen Schnitt. Festzuhalten bleibt demnach, daß das Essenzmaximum des Niederen eingeht in das Höhere als dessen Essenzminimum, d.h. weil menschlicher Geist wesentlich persönlicher Geist ist, ist göttlicher Geist eben nicht nur personaler, sondern vielmehr überpersonaler Geist. Letztlich ist alles Personifizieren und Extrapolieren nur aufgrund der Hoffnung und des Glaubens möglich, daß wir Menschen Ebenbilder Gottes, der Überperson, sind.[120] Diese Glaubenshoffnung läßt den religiösen Menschen Gott als personalen Gott erleben.

In der polaren Spannung von absoluter Transzendenz und absoluter Intimität Gottes berühren sich nun die Extreme, und es kommt zu einem dialektischen Umschlagen von Transzendenz in Intimität. Trotz aller Scheu vor dem absolut transzendenten Gott spricht der Mensch zu ihm das intimste Du. Denn wie "sich die Personalität einer Person allererst im Augenblick des Du-sagens zu ihr enthüllt"[121], so muß

---

119 V.E. Frankl, Der Wille zum Sinn, a.a.O., S. 70.

120 Vgl. V.E. Frankl, Homo Patiens, a.a.O., S. 365-368.

121 A.a.O., S. 370; vgl. ebenso S. 360 f.; vgl. auch V.E. Frankl, Der Wille zum Sinn, a.a.O., S. 67.

dies erst recht von der Überperson gelten. Die Existenzanalyse der religiösen Erlebnisweise faßt Gott deshalb als ein Ur-Du.

Mittels des Gebetes ist es dem menschlichen Geist möglich, Gott als Du präsent zu machen. "Das Gebet präsentiert, konkretisiert und personifiziert Gott zu einem Du."[122] Es macht Gott gegenwärtig, ist jedoch als Akt menschlichen Geistes eine flüchtige, momentane Zuwendung zu Gott. Hier aber führt das Symbol zur Konstanz, denn an ihm

> "kann sich der Akt der Präsentation Gottes immer wieder erneuern und verjüngen. Was das Gebet leistet, das ist die Intimität der Transzendenz; was das Symbol meistert, das ist die Vergänglichkeit der Vergegenwärtigung. Durch den immanenten Inhalt des Symbols hindurch läßt sich der transzendente Gegenstand immer wieder aufs neue intendieren."[123]

Voraussetzung hierfür ist allerdings, daß der immanente Inhalt transparent im Hinblick auf den transzendenten Gegenstand bleibt. Ein Symbol darf deshalb niemals wörtlich oder buchstäblich genommen werden. So wird das Absolute nicht "mit" dem Symbol, sondern "im" Symbol erfaßt. Symbole und symbolische Gesten lassen sich auf ein symbolisches Bedürfnis des Menschen zurückführen, das tief in ihm verwurzelt ist.

Insbesondere hinsichtlich konfessioneller Traditionen haben symbolische Formen ihre Funktion. Sie sorgen dafür, daß der religiöse Enthusiasmus des Menschen nicht im Nebulosen verpufft, im Vagen verschwimmt, im Uferlosen

---

122 V.E. Frankl, Homo Patiens, a.a.O., S. 370. Frankl definiert Gott auch als "Partner unserer intimsten Selbstgespräche". A.a.O., S. 340.

123 A.a.O., S. 371.

zerfließt[124] - wie es eigentlich seine Neigung ist. Deshalb verlangt es ihn nach der Form. "Der primär amorphe religiöse Enthusiasmus will sich ins präformierte Strombett der tradierten Konfession ergießen - ohne sie ist er durch die Formlosigkeit bedroht."[125] Religiosität und Konfession gehen also insofern Hand in Hand, als daß die konfessionelle Tradition dem religiösen Menschen die Sprache bietet, in der er seiner Religiosität Ausdruck zu verleihen vermag.[126]

Andererseits weist Frankl auf die Gefahr erstarrter Konfessionalität hin. Der religiöse Gehalt einer Konfession darf nie in der Form gerinnen, darf nicht in dogmatischem Inhalt und in ritualer Form fixiert werden. Frankl wendet sich deshalb ausdrücklich gegen jede konfessionelle Engstirnigkeit.[127]

Vielmehr bleibt zu berücksichtigen, daß die Konfessionen "irgendwie einen identischen Urtatbestand"[128] meinen, der nun wiederum auch nicht in einer allgemeinen Menschheitsreligion aufzulösen ist. Dies würde lediglich künstliche Religiosität zur Folge haben.

---

124 Vgl. V.E. Frankl, Homo Patiens, a.a.O., S. 372.

125 A.a.O., S. 373.

126 Frankl benutzt die Sprache als Beispiel für die Frage nach konfessioneller Religiosität: Wie es nur eine "reine Wahrheit" gibt, so kann der Mensch doch nur über seine jeweilige Muttersprache an sie herankommen, weil diese jeder anderen Sprache überlegen ist. Konfessionslose Religiosität wäre demnach sprachlos. Dies gilt zunächst "im allgemeinen und für den durchschnittlichen Menschen." Vgl. V.E. Frankl, Der Wille zum Sinn, a.a.O., S. 70 f.

127 Vgl. V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 78 f.

128 V.E. Frankl, Der Wille zum Sinn, a.a.O., S. 71.

Die konfessionelle Verschiedenheit ist nämlich für den Menschen eine Notwendigkeit, weil sie jedem einzelnen seinen Weg weist, zu dem einen gemeinsamen Ziel zu gelangen. Das aber erfordert Toleranz und gegenseitiges Verständnis.

Glaube soll deshalb wohl fest, er darf aber nicht starr sein. "Starrer Glaube macht fanatisch - fester Glaube tolerant."[129] So spricht sich Frankl für eine "zutiefst personalisierte Religiosität" aus, "eine Religiosität, aus der heraus jeder zu seiner persönlichen, seiner eigenen, seiner ureigensten Sprache finden wird, wenn er sich an Gott wendet"[130]. Diese ureigenste Sprache personalisierter Religiosität wird immer in Relation zur konfessionellen Tradition des einzelnen Menschen stehen, sie wird sich jedoch gegen jeden Absolutheitsanspruch wehren, denn nach Frankl kann der Mensch durch das Medium jeder Religion hindurch zu dem einen Gott finden.

Es stellt sich nun die Frage, aus welchem Grund die Existenzanalyse den Homo religiosus, die Analyse der religiösen Erlebnisweise thematisiert - eine Frage, die auf die anthropologischen Implikationen der Existenzanalyse verweist. Zwei Gründe sind anzuführen.

Zum einen ist deutlich geworden, daß die Selbsttranszendenz ein Charakteristikum der menschlichen Existenz ist. Will eine Anthropologie das Wesen des Menschen erfassen, so darf sie diesen nicht in den Mittelpunkt stellen. Das nämlich hieße, den Menschen von ihm selbst her zu deuten, ihn zu seinem eigenen Maßstab zu machen. Eine solcherart in der menschlichen Immanenz verharrende Anthropologie

---

129 V.E. Frankl, Homo Patiens, a.a.O., S. 373.

130 V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 79.

erstarrt aber in einem Anthropologismus. Die Wesenslehre vom Menschen darf deshalb nicht bei der Immanenz des Menschen stehenbleiben, sie muß vielmehr die Transzendenz und das Angelegtsein menschlicher Existenz auf Transzendenz hin, also die Transzendentalität, miteinbeziehen. Nach Frankls Auffassung kann der Mensch unmöglich sein eigener Maßstab sein. Er kann sich vielmehr nur am Absoluten, am absoluten Wert, an Gott messen - ohne sich allerdings "mit" ihm zu messen -, denn nur vom Absoluten her bleibt das Relative relativiert. Dies ist insbesondere hinsichtlich des menschlichen Verantwortlichseins, das ja als spezifisch humanes Phänomen gilt, von Bedeutung; heißt es doch, daß in der Verantwortung ein Rückverbundensein mit einer höheren Ordnung zum Ausdruck kommt.[131]

Für die Existenzanalyse geht es deshalb darum,

> "durch Einbezug der Transzendenz in die Wesenslehre vom Menschen ein Menschenbild wiederherzustellen, das dem Wesen Mensch insofern gerecht wird, als in diesem Bilde der Wesenszug seiner Transzendentalität mit eingezeichnet ist. Ein wesensgerechtes Menschenbild sprengt nämlich nicht nur den Rahmen der Faktizität, sondern auch der Immanenz. Das Bild vom Menschen ist im Rahmen der Immanenz nicht vollendbar. Entweder der Mensch versteht sich als Ebenbild Gottes - oder er mißrät zum Zerrbild seiner selbst."[132]

Als zweiten Grund für das Einbeziehen der religiösen Erlebnisweise in die Existenzanalyse gibt Frankl einen therapeutischen respektive prophylaktischen an. Das religiöse Erleben führt den Menschen in die Erfahrung "der eigenen Fragmentarität und der eigenen Relativität auf

---

131 Frankl verweist in diesem Zusammenhang auf die wörtliche Bedeutung des lateinischen Begriffes "religio", d.h. Rückverbindung.
Vgl. V.E. Frankl, Der Wille zum Sinn, a.a.O., S. 72 f.

132 V.E. Frankl, Homo Patiens, a.a.O., S. 357 f.

einem absoluten Hintergrund"[133], d.h. der Mensch erlebt die eigene Bezogenheit auf das Absolute - konkret: er erlebt Geborgenheit, Geborgenheit im Absoluten, damit aber auch im Verborgenen und Transzendenten. Die Erfahrung dieser Geborgenheit vermag wie kaum eine andere Einstellung, dem religiösen Menschen in der Bewältigung selbst schicksalhafter Grenzsituationen zu helfen. Das scheint auf den ersten Blick paradox zu sein, aber gerade diese Paradoxie kennzeichnet religiöses Erleben.

Wenn der Mensch auf Transzendenz hin angelegt ist und sein Wesen neben der Immanenz auch von der Transzendenz her verstanden werden muß, stellt sich nun die Frage, welcher Art seine Beziehung zur Transzendenz ist, wenn sie nicht bewußt erlebt wird.

2.2.3. Unbewußte Religiosität

Die Existenzanalyse hat gezeigt, daß das menschliche Sein phänomenologisch als Bewußtsein und Verantwortlichsein charakterisiert ist. Die tiefe Verankerung von Bewußtsein und Verantwortlichsein ergab sich mit der Entdeckung des geistig Unbewußten als dem Ort, an dem die existentiellen Entscheidungen fallen. Neben der bewußten Verantwortlichkeit stellte sich auch so etwas wie eine unbewußte Verantwortlichkeit heraus.

Darüber hinaus macht Frankl nun die Feststellung, daß innerhalb der unbewußten Geistigkeit des Menschen auch eine unbewußte Religiosität zu finden ist - "im Sinne einer unbewußten Gottbezogenheit als einer dem Menschen anscheinend immanenten, wenn auch noch so oft latent bleibenden

---

133 V.E. Frankl, Der Wille zum Sinn, a.a.O., S. 73.

Beziehung zum Transzendenten"[134].

Diese unbewußte Religiosität öffnet den Blick dafür, daß hinter dem immanenten Ich auch noch das transzendente Du sichtbar wird. Das geistig Unbewußte erschließt sich somit auch als transzendent Unbewußtes.

> "Die sich so enthüllende unbewußte Gläubigkeit des Menschen - mitgegeben und mitgesehen im Begriff seines 'transzendent Unbewußten' - würde besagen, daß Gott von uns unbewußt immer schon intendiert ist, daß wir eine, wenn auch unbewußte, so doch intentionale Beziehung zu Gott immer schon haben. Und diesen Gott eben nennen wir den unbewußten Gott."[135]

Dieser unbewußte Gott darf keinesfalls als sich selbst unbewußt mißverstanden werden[136], vielmehr deutet sich hierin die Beziehung des Menschen zu Gott an, die mitunter unbewußt, verdrängt und verborgen sein kann; deshalb bleibt Gott dem Menschen oftmals unbewußt.

Frankl warnt nun vor falschen Schlußfolgerungen, die aus der "Formel vom 'unbewußten Gott'" gezogen werden könnten.

Zum einen darf die These vom "unbewußten Gott" nicht pantheistisch mißverstanden werden, denn obwohl der Mensch unbewußte Religiosität in sich birgt, bedeutet dies noch lange nicht, daß das Unbewußte "selber mit dem Nimbus des Göttlichen umgeben werden"[137] darf.

Ebenso gilt, daß das unbewußte Wissen um Gott nicht mit einer Allwissenheit des Unbewußten gleichzusetzen sei, wie dies etwa eine kurzschlüssige Metaphysik tut.

---

134 V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 55.

135 Ebda.

136 Vgl. im Gegensatz hierzu die Ausführungen von C.G. Jung in dessen Auseinandersetzung mit dem Hiob-Buch - "Die Antinomie Jahwes" (Teil 2,IV,2.3.1.).

137 A.a.O., S. 56.

Nicht zuletzt bleibt jedoch herauszustellen, daß das Unbewußte - als unbewußte Beziehung zu Gott - vor allem nicht "es-haft" ist. Frankl sieht in dieser unerlaubten Gleichsetzung den großen und grundlegenden Fehler C.G. Jungs, dem er zwar das Verdienst einräumt, auch das Religiöse im Unbewußten gesehen zu haben, die unbewußte Religiosität aber ins Es-hafte abgebogen und damit den "unbewußten Gott" falsch lokalisiert zu haben.[138] Während Jung - nach Frankls Ansicht - das Religiöse dem Es zurechnet, indem er es an religiöse Archetypen des kollektiven Unbewußten bindet, verhindert er, daß das Religiöse in die Verantwortung und Entscheidung des Ich gestellt wird. Unbewußte Religiosität wird zum archetypischen Geschehen "im" Menschen, der also zur Religiosität getrieben wird.

Demgegenüber hat für Frankl Religiosität nicht Trieb-, sondern Entscheidungscharakter. Religiosität gehört in den Bereich der persönlichsten Entscheidungen - selbst dann, wenn sie unbewußt ist, denn Religiosität ist existentiell. Sie ist nicht der psychophysischen Faktizität, also der Triebsphäre, sondern der (unbewußt) geistigen Existenz zuzurechnen.

> "Wir aber sind der Ansicht, daß die unbewußte Religiosität aus der Mitte des Menschen, aus der Person selbst, hervortritt (und in diesem Sinne wahrhaft 'ex-sistiert'), sofern sie nicht in der Tiefe der Person, eben im geistig Unbewußten, als verdrängte Religiosität in der Latenz verbleibt."[139]

Wenn Religiosität also ein spezifisch humanes Phänomen ist, wie kann es dann geschehen, daß sich ein Mensch bewußt gegen Gott entscheidet, bewußt nichtreligiös ist?

---

138 Vgl. V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 57-60.

139 A.a.O., S. 59.

Frankl antwortet mit einem Bild: Weil der eigentliche Gipfel der Sicht entzogen, vom Nebel verhüllt ist, wagt sich dieser Mensch - eigentlich erst auf einem Vorgipfel angelangt - nicht weiter. Ihm ist der "feste Boden unter den Füßen" lieber als das Wagnis ins Ungewisse. "Dieses Wagnis leistet eben nur der religiöse Mensch."[140]

Frankl wendet sich außerdem gegen den Jungschen Gedanken angeborener respektive vererbter archetypischer Bilder. Der geistig-existentielle Charakter der unbewußten Religiosität läßt es nicht zu, diese für etwas Angeborenes zu halten. Alle religiösen Urbilder sind vielmehr auf dem traditionellen Weg des jeweiligen religiösen Kulturkreises übernommen, d.h. Religiosität bedient sich nicht vererbter Archetypen, sondern ergießt sich in die jeweils vorfindlichen konfessionellen Formen. Frankl lehnt deshalb Jungs analytischen Zusammenhang zwischen "archaisierender Mythologie" und "unbewußt-religiösen Erlebnisbeständen" ab, diese decken sich vielmehr "schlicht mit lieben alten Bildern aus Kindheitstagen"[141].

Die Existenzanalyse wendet sich aber auch gegen die Deutung der Religion, wie sie in der Psychoanalyse vorgenommen wird. Sieht Freud die Religion als allgemein menschliche Zwangsneurose, so kehrt Frankl diesen Satz um und behauptet für einzelne Fälle: "Die Zwangsneurose ist die seelisch erkrankte Religiosität"[142]. Die existenzanalytische Traumdeutung hat für Frankl erwiesen, daß selbst "manifest irreligiöse Menschen" gelegentlich "flagrant

---

140 V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 49; vgl. hierzu auch die biblische Abrahamerzählung in 1. Mose 12 ff.

141 A.a.O., S. 61.

142 A.a.O., S. 63.

religiöse Träume"[143] haben. Diese Tatsache deutet auf unbewußte oder verdrängte Religiosität hin. Aber auch die Analyse neurotischer Patienten ergibt nicht selten den Befund, daß deren Beziehung zur Transzendenz gestört ist, ihr transzendenter Bezug verdrängt ist. Diese verdrängte Transzendenz meldet sich dann mitunter in einer "Unruhe des Herzens" mit den Symptomen einer Neurose: "In der neurotischen Existenz rächt sich an ihr selber die Defizienz ihrer Transzendenz."[144]

Diese Beobachtung leitet unmittelbar zur Frage nach dem Verhältnis von Psychotherapie und Religiosität über.

2.3. Ärztliche Seelsorge

Mit dem Begriff der "ärztlichen Seelsorge" konkretisiert Frankl das Anliegen der Logotherapie, im besonderen der Existenzanalyse. Damit geht es ihm um eine Ergänzung zur Psychotherapie, die er als "weltliche Beichte" charakterisiert sieht.

Ärztliche Seelsorge darf nun nicht als Ersatz für Religion mißverstanden werden, denn sie kann und will kein Surrogat für Religion sein, auch nicht für priesterliche Seelsorge.[145]

Was aber ist ärztliche Seelsorge dann?

Frankl konstatiert den in der ärztlichen Praxis bekannten Sachverhalt, daß immer mehr Patienten vom Arzt nicht nur medizinische und therapeutische, sondern auch seelsorger-

---

143 V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 44.

144 A.a.O., S. 64.

145 Vgl. V.E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, a.a.O., S. 217 f.

liche Hilfe erwarten. Immer häufiger geschieht es, daß in Lebensnot geratene Menschen nicht den Seelsorger, sondern den Arzt als lebenserfahrenen Berater aufsuchen. Wie aber soll sich dieser verhalten, wenn er einem weltanschaulichen Oktroi entgehen will? Ist er doch als Arzt dem Patienten gegenüber zur Neutralität verpflichtet. Andererseits enthält jedes ärztliche Handeln Wertungen. Es beruht darauf, Stellung gegenüber den weltanschaulichen Entscheidungen des Kranken zu nehmen.[146] Der Arzt steht also in der Spannung zwischen Wertungen einerseits und der Vermeidung eines Oktrois andererseits.

Nach Ansicht Frankls vermag die Existenzanalyse dieses Dilemma nun folgendermaßen zu lösen. Menschsein ist von ihr hinreichend als Bewußtsein und Verantwortlichsein beschrieben worden - mit dem Ziel, den Menschen zum Bewußtsein seines Verantwortlichseins zu führen. Verantwortung ist zunächst jedoch ein "ethisch formaler Begriff"[147], d.h. er enthält keinerlei inhaltliche Bestimmungen. Erst die freie Entscheidung des einzelnen Menschen, wovor und wofür er sich verantwortlich sieht, führt zur Wertung. Diese Entscheidung aber kann und darf die Existenzanalyse dem Menschen niemals abnehmen. Die einzige Möglichkeit, die ihr bleibt, ist, Hilfen für Wertentscheidungen zu geben, also das Vorziehen von Werten oder das Vergleichen von "Gütern" bewußt zu machen. Eine besondere Hilfestellung liegt in der sogenannten "letzten Hilfe", dem Aufzeigen von Sinnmöglichkeiten, die auch noch im Leiden

---

146 Dies wird beispielsweise in der Frage der Euthanasie oder Rettung von Suizidanten besonders deutlich.

147 V.E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, a.a.O., S. 226.

liegen.
Frankl bezeichnet ja das aufrechte Leiden als die höchste Möglichkeit zur Sinnfindung. Hier ist es Aufgabe der ärztlichen Seelsorge zu trösten, denn nicht immer vermag der Arzt zu heilen oder Schmerzen zu lindern.[148]

Gerade als Seelsorger für nichtreligiöse Menschen muß der Arzt allen am Leben Verzweifelnden, am Sinn des Lebens Zweifelnden zur Verfügung stehen. Dies darf jedoch nicht moralisierend geschehen, denn Sinn kann nicht gegeben werden. Sinn muß vielmehr gefunden werden. Hier setzt die Ontologisierung der Moral ein: gut ist das, was Sinnerfüllung fördert, böse das, was diese hemmt.

Immer aber muß die ärztliche Funktion getrennt sein von der priesterlichen Mission. Diese Grenzziehung ist insbesondere hinsichtlich der existenzanalytischen Aussagen zur unbewußten Religiosität des Menschen von Bedeutung. Sowohl gegenüber dem Homo religiosus als auch gegenüber dem Homo irreligiosus ist die Logotherapie zu einer neutralen Einstellung verpflichtet, da die Religion für die Logotherapie Gegenstand ist, nicht aber Standort. Zwar erkennt Frankl, daß die Dimension, in die der religiöse Mensch tritt, eine höhere und umfassendere im Vergleich zur Dimension der Psychotherapie ist. Die Teilnahme an ihr ist jedoch nur dem Glaubenden möglich.

So besteht die Aufgabe der Existenzanalyse lediglich darin,

> "das Zimmer der Immanenz einzurichten - es einzurichten allerdings, ohne die Tür zur Transzendenz hierbei zu verstellen. Die Tür bleibt offen - jene Tür, durch die der Geist

---

148 Vgl. V.E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, a.a.O., S. 225-231; vgl. ebenso V.E. Frankl, Das Leiden am sinnlosen Leben, a.a.O., S. 85.

> der Religiosität einziehen, oder der religiöse Mensch hinausgehen kann in all der Spontaneität, die aller echten Religiosität eignet."[149]

Deshalb vermag die existenzanalytische Logotherapie auch, die Spannung auszuhalten, bis echte Religiosität spontan aufkeimt, um dann durchzubrechen. Ein Drängen seitens des Arztes wäre im Falle echter, also existentieller Religiosität keinesfalls möglich.

Damit wird aber auch deutlich, daß Religiosität oder Religion niemals als Mittel zum therapeutischen Zweck eingesetzt werden dürfen. Mag die Religion ihrem Effekt nach zwar psychotherapeutisch wirksam sein, so ist ihr Motiv, ihr Ziel jedoch das Seelenheil - im Gegenüber zur Psychotherapie, der es um seelische Gesundheit, seelische Heilung geht.

> "Jede Kontamination dieser beiden Bereiche, die zwar im Effekt einander decken mögen, je ihrer Intention nach einander aber fremd sind, ist grundsätzlich abzulehnen."[150]

So sind ärztliche und priesterliche Seelsorge zu klarer Kompetenzabgrenzung aufgefordert, dann aber auch zu Kooperation und Toleranz hinsichtlich unterschiedlicher Standpunkte aufgerufen. Es kann in keinem Falle um Frontstellungen gehen. Für den Arzt heißt das, hinsichtlich religiöser Fragen zu bedingungsloser Toleranz verpflichtet zu sein. Diese Verpflichtung zur Toleranz gilt auch dem selbst religiösen Arzt. Er aber wird warten können, bis es zum spontanen Durchbruch echter Religiosität kommt,

---

149 V.E. Frankl, Der Wille zum Sinn, a.a.O., S. 75; vgl. ebenso V.E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, a.a.O., S. 250, Anm. 29.

150 V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 68.

an der er als selbst Gläubiger höchst interessiert ist. Dies wird ihm jedoch um so leichter fallen, "als ja gerade er, als ebenso religiöser Mensch, von der latenten Religiosität auch der manifest Irreligiösen von vornherein überzeugt sein wird"[151].

3. Zur Religionspsychologie Frankls

Die Rezeption der religionspsychologischen Aussagen V.E. Frankls und eine damit einhergehende wissenschaftliche Auseinandersetzung läßt sich gegenwärtig erst in vereinzelten Ansätzen beobachten.

Insbesondere Uwe Böschemeyer hat das Verhältnis von Logotherapie und Theologie thematisiert. Böschemeyer weist im wesentlichen auf die anthropologischen Aussagen in Logotherapie und Theologie hin.

Hier fallen zunächst die

> "gleichgestimmten Aussagen über das Menschliche im Menschen auf: Beide sehen in der Liebe die personale Seinsweise des Menschen; beide sehen den Doppelaspekt der Freiheit (wovon und wozu), und für beide verwirklicht sich Freiheit erst in der Verantwortlichkeit."[152]

---

151 V.E. Frankl, Der unbewußte Gott, a.a.O., S. 65.

152 U. Böschemeyer, Logotherapie und Religion, a.a.O., S. 300; zur Auseinandersetzung mit der Logotherapie unter religionspädagogischem Aspekt vgl. die Habilitationsschrift von Wolfram Kurz, Ethische Erziehung als religionspädagogische Aufgabe. Historische und systematische Zusammenhänge unter besonderer Berücksichtigung der Sinn-Kategorie und der Logotherapie V.E. Frankls, Tübingen 1983; zur religionspsychologischen Auseinandersetzung vgl. die Dissertation von Hedwig Raskob, Logotherapie. Versuch einer systematischen und kritischen Darstellung der Logotherapie und Existenzanalyse Viktor E. Frankls, Tübingen 1978, S. 275-301.

Trotzdem zeigen sich "hinsichtlich der Fundierung des Menschenbildes erhebliche Differenzen"[153], denn der Ansatz der Logotherapie für alle anthropologischen Aussagen ist verschieden von dem der Theologie. Während die Existenzanalyse - wie hinreichend deutlich geworden ist - den Menschen ontologisch, "von unten" beschreibt und sich damit "auf den gegenwärtigen Menschen in seiner unverlierbaren, grundsätzlich immer vorhandenen Möglichkeit zur Selbst-Transzendenz, Selbst-Distanzierung und Sinn-Findung"[154] konzentriert, ist nach Böschemeyer das theologische Menschenbild personalistisch bestimmt. In Anlehnung an eine Definition Helmut Thielickes können die Realitäten des menschlichen Lebens nur von dem personalen Bezug zwischen Gott und Mensch, also von der in Christus gestifteten Gemeinschaft her gesehen werden, d.h. alle Realitäten des menschlichen Lebens sind - aus theologischer Sicht - ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des Glaubens zu sehen.[155] Dieses theologisch-personalistische Denken beschreibt den Menschen also gleichsam "von oben".

Diese Divergenz der anthropologischen Ansätze kann nun nur dann zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung führen, wenn die Interdisziplinarität des Dialogs gewährleistet bleibt. Die wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen von Psychologie und Theologie sind grundverschieden und müssen deshalb genauestens berücksichtigt werden. Insbesondere darf der interdisziplinäre Dialog nicht kontroverstheologisch ausgetragen werden. Dieses Vorgehen wirft

---

153 U. Böschemeyer, a.a.O., S. 300.

154 U. Böschemeyer, Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie, a.a.O., S. 144.

155 Vgl. H. Thielicke, in: U. Böschemeyer, a.a.O., S. 144.

Böschemeyer aber Dieter Wyss vor, der den existenzanalytischen Personbegriff als ontologischen dem katholisch-theologischen Menschenbild zuordnet.[156] Damit aber ließe sich das theologische Menschenbild gegen das existenzanalytische ausspielen: Der Mensch darf nur unter dem Blickwinkel Gottes gesehen werden, und jede Möglichkeit eigener Sinnfindung erweist sich als Illusion.

Böschemeyer hält ein solches theologisches Urteil über das existenzanalytische Menschen- und Sinnverständnis für unzulässig, da kein interdisziplinärer Dialog stattfindet, sondern einseitige theologische Kriterien zur Urteilsbildung führen. Frankls Voraussetzungen sind aber andere: Seine existenzanalytische Anthropologie, die ontologische und personalistische Elemente in sich vereinigt, versteht sich als eine philosophische. Deshalb dürfen auch die existenzanalytischen Befunde nicht ohne weiteres mit theologischen Kriterien beurteilt werden. Die Verschiedenheit der anthropologischen Ansätze muß hierbei berücksichtigt werden.

Wie aber läßt sich nun zu einer gemeinsamen Basis für den Dialog finden?

Zunächst bleibt nochmals festzuhalten: Die Logotherapie kann zwar Aussagen über die ontologischen Bedingungen menschlichen Schuldigwerdens machen, also die "Gebrochenheit" der Existenz ansprechen, sie kann und darf aber nicht theologische Aussagen über den Menschen machen. Dies erlaubt ihr schon ihr wissenschaftstheoretisches Selbstverständnis nicht. Deshalb vermag sie auch nicht, die Ur-

---

156 Vgl. Dieter Wyss, Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Entwicklung, Probleme, Krisen, Göttingen 1977³, S. 276.

sachen des menschlichen Schuldigwerdens, also den "Bruch zwischen Gott und Mensch", und die Möglichkeit der Überwindung von Schuld zu thematisieren. Die Gott-Mensch-Beziehung bleibt das Thema der Theologie, während die logotherapeutische Anthropologie sich der Selbsttranszendenz des Menschen zuwendet.

> "Das bedeutet: Im Sinne theologischer Rede müssen die existenzanalytischen Befunde zwingend und sinnvoll un-eindeutig bleiben, denn sie sind bloßer Verweis. Machte die Existenzanalyse theologische Aussagen über die Gott-Mensch-Beziehung, so überschritte sie ihre methodischen Grenzen. Innerhalb der Methode aber erhält sie diese Verweisung in Kraft und Geltung."[157]

Existenzanalyse und Theologie können deshalb gleichermaßen als Charakteristika der menschlichen Existenz dessen Freiheit zur Verantwortlichkeit, zur Hingabe an einen Menschen oder eine Aufgabe und zur Liebe beschreiben. Diese Selbsttranszendenz ist das Merkmal des Menschen schlechthin. Die Existenzanalyse muß jedoch halt machen, "wenn sie dem Menschen 'die Augen geöffnet' hat, so daß er (wieder) 'sehen' und über sich hinaus sein kann"[158]. Erst die Theologie kann dem Menschen aufweisen, woraufhin er sich transzendiert. Die Entscheidung in dieser Frage muß aber jedem einzelnen Menschen vorbehalten bleiben.

Auch Helmut Thielicke greift Frankls Gedanken der Selbsttranszendenz des Menschen auf. Er stellt ihn im Entwurf seiner christlichen Anthropologie[159] ausführlich dem

---

157 U. Böschemeyer, Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie, a.a.O., S. 147.

158 Ebda.

159 Vgl. H. Thielicke, Mensch sein - Mensch werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie, München 1976, S. 457-472.

Menschenbild Freuds gegenüber. Indem dieser das orientierende Woraufhin in der Therapie völlig ausklammert, betont jener das "daß" einer Dimension der Werte und Normen. Thielicke stellt jedoch die "Weltanschauungsfrage", ob von der "Realität des Normativen", also von der "normativen Instanz des Gewissens" überhaupt neutral gesprochen werden kann?

> "Kann man vom Gewissen anders reden als so, daß man zugleich sagt, was es gebiete? Kann man von Verantwortung anders sprechen als so, daß man sagt, was sie beinhaltet?"[160]

Dieser Gedanke drängt sich ebenfalls in Frankls Frage nach dem Sinn des Lebens und insbesondere nach dem Sinn des Leidens auf. Zielt nicht die Erkenntnis, daß das Leben Sinn hat auf die Frage nach dem Inhalt, also welchen Sinn es hat? An diesen Stellen liegen die weiterführenden Anknüpfungspunkte für eine christliche Anthropologie.

Den Aspekt des Leidens, dessen Duldung Frankl ja als höchste menschliche Leistung beschreibt, greift auch Böschemeyer kritisch auf. Frankl erwecke mit derartigen Sätzen zumindest den Eindruck des Synergismus; als ob ein Mitwirken des Menschen zur Erlangung der göttlichen Gnade notwendig sei. Keinesfalls darf aber selbst im bewußten Dulden irreversibler Erkrankungen ein Unterton mitschwingen, der den Homo patiens dazu veranlaßt, sich seiner Leistung vor Gott zu rühmen. Eine klare Grenzziehung ist hier immer im Auge zu behalten.[161]

Hans Küng betont das Verdienst Frankls, aufgrund der Orientierung am Geistigen über Freud - Religion als Subli-

---

160 H. Thielicke, Mensch sein - Mensch werden, a.a.O., S. 463.

161 Vgl. U. Böschemeyer, Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie, a.a.O., S. 151 f.

mierung der Libido - und Jung - Religion als unpersönlicher Ausdruck eines kollektiven Unbewußten -, aber auch über Adler und Fromm hinausgeführt zu haben. Trotzdem bleiben Küng Fragen:

> "Ob man so rasch von der 'Faktizität' auf die 'Transzendentalität' des Gewissens schließen kann: von der Stimme des Gewissens auf eine 'außermenschliche Instanz' gar 'personaler Seinsart', ja auf einen 'unbewußten Gott'?"[162]

Zumindest muß vor zu schnellen Schlußfolgerungen und Urteilen gewarnt werden, die hinter allem Geistiges oder gar Religiöses sehen. Trotzdem besteht die Bedeutung Frankls darin, daß er deutlicher als alle anderen großen Psychotherapeuten auf die geistigen Fragen innerhalb der Psychotherapie hingewiesen hat, indem er die Sinnfrage gestellt und ihren Zusammenhang zur Gottesfrage aufgezeigt hat.

Hinsichtlich der Beziehung zur jüdischen Religion - Frankl ist ja Jude - weist Böschemeyer auf das Franklsche Person-Verständnis hin. Die Existenzanalyse charakterisiert aufgrund der These vom "unbewußt Geistigen" den Menschen als "geistige Tiefenperson". Diese Merkmale tragen deutliche Züge des jüdischen Menschenbildes.

> "Dennoch: Die Logotherapie ist ihrem Verständnis nach weder von ihrer anthropologischen Voraussetzung her noch im Blick auf ihr therapeutisches Ziel theologisch orientiert."[163]

---

162 H. Küng, Existiert Gott?, München 1978, S. 360.

163 U. Böschemeyer, Logotherapie und Religion, a.a.O., S. 301.

4. Zusammenfassung

Religiosität ist für Frankl das Erleben der eigenen Fragmentarität und Relativität auf dem Hintergrund des Absoluten. Dieses Absolute aber ist letztlich unfaßbar, nicht beschreibbar, weil es in der Transzendenz verborgen ist. Frankl charakterisiert das menschliche Erlebnis der Fragmentarität und Relativität in der Bezogenheit auf Nicht-Fragmentarisches und Nicht-Relatives, also Absolutes, als Geborgenheit. Somit wird deutlich: Das, worin sich der Religiöse geborgen weiß, ist in der Transzendenz verborgen. Deshalb gibt es für das Suchen auch kein Gefundenes - es verbleibt ja in der Transzendenz -, es gibt aber das Gesuchte. Und dieses Gesuchte ist dem Suchenden gegeben - nicht in seiner "Was-heit", aber doch in seiner "puren Daß-heit". Die Immanenz kennt also eine Intentionalität, die vor der Transzendenz halt machen muß.

Aus dem Blickwinkel der existenzanalytischen Logotherapie ist auch für den religiösen Menschen Gott immer transzendent, aber auch intendiert; er ist der immer Schweigende, aber auch der immer Gerufene; er ist das niemals Aussprechbare, aber auch das je schon Angesprochene.[164]

Die Intentionalität der Immanenz läßt sich aber konkretisieren:

> "Sofern ich existiere, existiere ich auf Sinn und Werte hin; sofern ich auf Sinn und Werte hin existiere, existiere ich auf etwas hin, das mich selbst notwendig an Wert überragt, das wesentlich von höherem Wertrang ist als mein eigenes Sein - mit anderen Worten: ich existiere auf etwas hin, das auch schon kein

---

164 Vgl. V.E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, a.a.O., S. 249, Anm. 27.

Etwas sein kann, sondern ein Jemand sein muß, eine Person bzw. - als ein meine Person Überragendes - eine Überperson sein muß. Mit einem Wort: Sofern ich existiere, existiere ich immer schon auf Gott hin."[165]

---

165 V.E. Frankl, Homo Patiens, a.a.O., S. 362.

Teil 3: ZUSAMMENFASSUNG

I. PSYCHOLOGIE UND THEOLOGIE IM DIALOG

Die Fülle humanwissenschaftlicher Forschungsergebnisse und anthropologisch-philosophischer Reflexionen hinsichtlich der Frage nach dem Menschen, seinem Verhalten, seinen Bedürfnissen und seinem Wesen ist inzwischen nahezu unüberschaubar geworden. Immer neue Erkenntnisse zwingen den Beobachter zu vorsichtigem und abwägendem Urteil in bezug auf Aussagen über den Menschen. Eines ist deutlich: als komplexes Wesen steht er in einem komplexen Gefüge. Diesem Tatbestand kann nur eine differenzierte Sichtweise gerecht werden. Deshalb wird vom Menschen gesprochen als Homo faber, Homo sapiens, Homo patiens, Homo religiosus, Homo psychologicus, Homo soziologicus, Homo oeconomicus etc. Der Mensch wird atomisiert.

1. Die Ganzheitlichkeit des Menschen

So sinnvoll diese Vorgehensweise hinsichtlich einer strukturellen Erfassung ist, so gefährlich ist sie aber dann, wenn einzelne Erscheinungsformen absolut gesetzt werden, oder wenn Forschung ohne Rücksichtnahme auf interdisziplinäre Interdependenzen betrieben wird. Die Auswüchse eines solchen Vorgehens zeichnen sich derzeit immer deutlicher ab. Wissenschaftler der unterschiedlichsten Disziplinen warnen vor den Folgen isolierter Reflexionen, und engagierte Bevölkerungskreise wecken vermehrt das Bewußtsein für soziale, ökologische und politische Lebenszusammenhänge.

Wenige Beispiele mögen dies verdeutlichen.

Menschsein unter dem Primat der materiellen Leistungs-

maximierung muß zu hartem Konkurrenzkampf führen. Die Mißachtung ökologischer Bedingungen zugunsten ökonomischer und praktikabler Vorteile muß zwangsläufig das Gleichgewicht des natürlichen Lebensraumes zuungunsten der Natur und damit auch elementarer menschlicher Bedürfnisse zerstören.

Die Medizin vermag die Frage nach menschlichem Leid und dessen Bewältigung nur unzureichend mit klinischer Technologie zu beantworten.

Und die Steigerung der "Lebensqualität" findet ihre problematische Antwort in materiellem Zuwachs und erhöhtem Freizeitangebot und Komfortangebot.

Immer drängendere Fragen lassen die Unzulänglichkeit einer reduktionistischen Sicht und Lebensweise des Menschen erkennen. Denn wo gerät dieser in seiner Erfahrung der Einsamkeit, der Hilflosigkeit, der Trauer, der Verzweiflung und des Unvermögens angesichts der Faszination vom Perfekten, von Macht und Erfolg in den Blick?

Als "zweideutige Mischung aus Stärke und Schwäche"[1] ist der Mensch angewiesen auf Hilfe, die ihm insbesondere in Medizin, Psychologie und Theologie angeboten wird. Deshalb sind es gerade diese Disziplinen, die in der jüngsten Zeit das Anliegen einer ganzheitlichen Betrachtung des Menschen neu thematisieren. Nur dort, wo der Mensch in all seinen Lebensbezügen und in der Tiefe seiner existentiellen Fragen, Bedürfnisse und Empfindungen gesehen wird, läßt sich vom "ganzen" Menschen sprechen, läßt sich überhaupt nur die Frage nach seinem Wesen stellen.

---

1 Wolfram Kurz, Die Wechselseitigkeit von Sinnfrage und Schuldfrage im Kontext des funktionalen und intentionalen Beichtgesprächs, in: Wege zum Menschen, 35. Jgg., 1983, S. 226.

Die vorliegende Studie erhebt keinesfalls den Anspruch, dieser Frage umfassend nachgegangen zu sein. Dieses ist auch nicht ihr Thema. Vielmehr beschränkt sie sich auf die Betrachtung tiefenpsychologischer Erkenntnisse hinsichtlich des Phänomens Religion. Hier geht es ihr um die Zusammenschau der fünf exponiertesten tiefenpsychologischen Schulen. Die Fülle des zusammengetragenen Materials zeigt, wie vielfältig religiöse Erfahrungen, Überzeugungen und Erscheinungen interpretiert werden können. Deshalb muß vor verkürzten Schlußfolgerungen, vor Eklektizismus und Synkretismus ausdrücklich gewarnt werden. Die Materialfülle zeigt, welche Vorsicht im Hinblick auf ein Urteil über ein derart zentrales Phänomen, wie es das Religiöse darstellt, geboten ist.

2. Aufforderung zum Dialog

Abschließend sollen deshalb einige Gesichtspunkte für eine Wertung der tiefenpsychologischen Aussagen aufgezeigt werden, die insbesondere für den Dialog mit der Theologie von Bedeutung sind. Daß dieser Dialog zwischen Psychologie und Theologie geführt werden muß, ist aufgrund der Forderung nach einer ganzheitlichen Sicht des Menschen zwangsläufig. Weil das Religiöse phänomenologisch zentral zum Menschen gehört, bedarf es dieses Dialoges notwendigerweise. Wie die Ausführungen deutlich gemacht haben, ist dieses Gespräch bereits vielfältig aufgenommen worden, meistens jedoch in der Konfrontation mit einer einzelnen tiefenpsychologischen Schule. Die Diskussion im Kontext der tiefenpsychologischen Aussagen bleibt bislang weitgehend Desiderat. So wäre zu untersuchen, welche Praktikabilität, Relevanz und Tragfähigkeit den religionspsychologischen Ausführungen kontextuell für die Auseinander-

setzung mit der Theologie zukommen.[2]

Die vorliegende Arbeit ist von der Überlegung geleitet, daß die Frage nach dem Menschen nur interdisziplinär gestellt und behandelt werden kann. In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage nach Religion - als zentrales Merkmal menschlichen Erlebens und Denkens, menschlichen Glaubens und Hoffens. Sowohl Psychologie als auch Theologie wenden sich diesem Themenkomplex aus ihrem jeweiligen Blickwinkel zu und sind deshalb zum Dialog herausgefordert. Das Religiöse wird somit zur Schnittmenge für Psychologie und Theologie in der interdisziplinären Frage nach dem Menschen.

Im Religiösen offenbaren sich die Sinnfragen und Existenzfragen des Menschen. Mythen und Symbole, Dogmen und Riten gewinnen unter dieser Perspektive ihren entscheidenden Aussagegehalt. Sie erfassen das Ringen des Menschen in den existentiellen Fragen und Aufgaben menschlichen Lebens und Überlebens, während sie es gleichzeitig transzendieren. Die religiöse Frage steht in Beziehung zur Sinnfrage und Existenzfrage. Einerseits lassen sich Religionen als anthropologische Sinn- und Existenzentwürfe fassen, andererseits kann umgekehrt die Frage nach Sinn und Existenz zur religiösen Frage werden oder zumindest der religiösen Intention entsprechen.

---

2 Werner Jentsch geht dieser Fragestellung unter dem Gesichtspunkt der Jugendseelsorge nach; vgl. Werner Jentsch, Handbuch der Jugendseelsorge. Geschichte, Theologie, Praxis, Bd. III. 1., Gütersloh 1973, S. 383-516. Er weist darauf hin, "daß die Aufarbeitung der humanwissenschaftlichen Nachbardisziplinen, die für die Praxis der Jugendseelsorge unerläßlich ist, durch die Theologie noch immer nicht ausreicht"; a.a.O., S. 11. In anderem Zusammenhang konstatiert er den "immer noch mangelhaften Informationsstand vieler Seelsorger in Sachen Humanwissenschaften und Methodik". W. Jentsch, Der Seelsorger. Beraten - Bezeugen - Befreien, Moers 1983[2], S. 13.

Dieser wechselseitige Bezug fordert Psychologie und Theologie auf, ihre wissenschaftlichen Erkenntnisse auszutauschen. Dies darf jedoch nur im Rahmen klar abgegrenzter Zuständigkeit geschehen, um unzulässigen Synkretismus zu vermeiden. Hier liegt auch die Ursache für manchen feindseligen und ängstlichen Unterton, der in diesem Gespräch hin und wieder anklingt.

Sieht die Psychologie den Menschen vornehmlich in seiner Bedingtheit der Lebenszusammenhänge, so sieht ihn die Theologie vor dem Hintergrund seiner Relation zu Gott. Das Phänomen des Glaubens wird damit für die Theologie zum Inhalt einer Offenbarung, während die Psychologie der Frage nachgeht, wie sich der Mensch der Offenbarung stellt.

Die theologische Reflexion hat sich deshalb hinsichtlich der individuellen Rezeption des Offenbarungsgeschehens mit den humanwissenschaftlichen Erkenntnissen auseinanderzusetzen. Dies gilt ebenso hinsichtlich der Kanonisierung religiöser Inhalte und der Strukturbildung religiöser Formen. Die Psychologie bleibt demgegenüber, wenn sie ihren Zuständigkeitsbereich nicht verlassen will, in bezug auf Aussagen über Inhalt und Wesen der Offenbarung auf die Theologie angewiesen. Dies setzt jedoch voraus, daß das Offenbarungsgeschehen als Verweis auf Transzendenz anerkannt wird. An dieser Stelle greifen die tiefenpsychologischen Interpretationen von Sigmund Freud, Alfred Adler und Erich Fromm zu kurz.

Theologie ohne den Blick für die psychische Vorfindlichkeit des Menschen und Psychologie ohne den Blick für die Seele und damit für die Transzendenz bleiben in ihrer jeweiligen Sicht vom Menschen fragmentarisch.

3. Charakteristika theologischer Anthropologie

Zur Vertiefung des geforderten Dialogs sei deshalb auf einige wesentliche Charakteristika der theologischen Frage nach dem Menschen hingewiesen - hier im Kontext der christlichen Tradition.[3]

Theologische Anthropologie[4] sieht den Menschen begründet durch eine Geschichte[5] von außerhalb seiner selbst. Zum wahren Menschen wird er, indem er diese Geschichte hört und damit in sie hineingenommen wird. Es ist die Geschichte vom Heilshandeln Gottes mit der Welt, das die menschliche Existenz begründet und ihr die Dynamik verleiht, die in der Reaktion auf diese Geschichte sichtbar wird. Menschliches Leben wird somit zur Auseinandersetzung im Hören und Antworten, weil es den Antrieb und die Zielrichtung von außerhalb seiner selbst erhält.

Die Geschichte vom göttlichen Heilshandeln hat den Menschen in Beziehung gesetzt: in Beziehung zu Gott, zum Mitmenschen und zur Welt. Bemüht man sich umgekehrt, das

---

3 Vgl. dazu insbesondere Helmut Thielicke, Mensch sein - Mensch werden, a.a.O.; Heinz Zahrnt, Die Sache mit Gott, München 1966; Hans Küng, Christ sein, München 1980[10]; Gunda Schneider-Flume, Leben dürfen oder leben müssen, a.a.O.; Uwe Böschemeyer, Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie, a.a.O., S. 133-152.

4 Die biblischen Aussagen über den Menschen lassen sich nicht zu einer expliziten Anthropologie zusammenfügen. Altes Testament und Neues Testament kennen kein in sich geschlossenes System. Sie beschreiben lediglich Aspekte des menschlichen Wesens, die in den Begriffen Leib, Seele und Geist Ausdruck finden; vgl. U. Böschemeyer, a.a.O., S. 133.

5 Thielicke definiert: "Geschichte ist der von Gott verfügte, im Gespräch mit dem Menschen sich vollziehende Weltprozeß, dessen Anfang, Mitte und Ende in seinem planvollen Willen gründet." H. Thielicke, a.a.O., S. 330; vgl. hierzu insbesondere S. 327-361.

Wesen des Menschen von seinem "In-der-Welt-Sein"[6] aus zu bestimmen, bedeutet dies, es als Schnittpunkt zahlreicher Relationen zu verstehen, deren tragende Beziehung die Beziehung des Menschen zu Gott ist. Die Frage nach der Ganzheit, nach der Identität des Menschen kann somit theologisch nur vor dem Hintergrund seiner Relation zu Gott gesehen werden.

Menschliche Identität begründet sich in der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, wie sie im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht angesprochen ist. Diese führt den Menschen in die Verantwortlichkeit gegenüber Gott und in die Verantwortlichkeit gegenüber der Schöpfung. Auf der tragenden Basis der Gott-Mensch-Relation bejaht eine theologische Anthropologie deshalb die Verantwortlichkeit des Menschen[7], seine Fähigkeiten und seine Liebe zum Leben. Theologische Anthropologie sieht den Menschen als offenes System: Als Angeredeter findet dieser seine Menschlichkeit nur im Verhältnis zu einem Gegenüber und ist damit befreit aus dem Kreisen um sich selbst. Er hat Hoffnung und Zukunft.[8]

Theologische Anthropologie thematisiert aber auch die Gebrochenheit der unmittelbaren Beziehung von Gott und Mensch. Indem der Mensch sein will wie Gott, wird er zum Rebell gegen Gott. Dabei scheitert er zunehmend an seiner Freiheit und Verantwortlichkeit. Der Versuch einer göttlichen Lebenssteigerung jenseits der geschöpflichen Grenzen führt zu einer immer tieferen Entfremdung des Menschen.

---

6 H.Thielicke, Mensch sein - Mensch werden, a.a.O., S.138.

7 "Denn indem der Mensch bei Gott ist, ist er ja gerade auch bei sich selbst; indem er nicht bei ihm ist, verfehlt er sein Selbst." H.Thielicke, a.a.O., S.238.

8 Vgl. G.Schneider-Flume, a.a.O., S.226-229.

von Gott, die nur deshalb nicht im menschlichen Chaos endet, weil Gott sich entschließt, in Christus die "Wende der Welt" herbeizuführen.[9]

Im Glauben an Christus, der durch Kreuz und Auferstehung diese Wende der Welt verbürgt, vermag der Mensch nun einerseits zur Erkenntnis der tatsächlichen Situation seiner eigenen Existenz und des Menschen überhaupt zu gelangen und andererseits zur Nachfolge Christi und damit zu neuer Verantwortlichkeit befähigt zu sein.

Die Erkenntnis der wahren Situation der menschlichen Existenz sieht den Grund menschlichen Scheiterns in der Sünde, dem Bestreben des Menschen, wie Gott sein zu wollen. "Das Sich-Rühmen, die Sünde meint jeden Versuch des Menschen, den grob-sinnlichen ebenso wie den sublim geistigen, sich aus der Gott-Mensch-Relation lösen zu wollen."[10] In aller Konsequenz führt diese Haltung den Menschen dazu, sich seiner Verantwortung zu entziehen, indem beispielsweise das Schicksal oder die Triebhaftigkeit für die eigene Unzulänglichkeit verantwortlich gemacht werden.

Paulus bringt das zum Ausdruck, wenn er den Widerspruch zwischen "Geist"[11] und "Fleisch"[12] beschreibt. Es handelt sich dabei um zwei qualitativ grundsätzlich verschiedene Daseinsmodi. Als pneumatisch, also geistig bzw. geistlich bestimmter Mensch ist der auf Gott ausgerichtete und

---

9 Vgl. U. Böschemeyer, a.a.O., S. 135 f.; ebenso die dort angezeigten Verweise auf Gerhard von Rad und Friedrich Gogarten, von dem oben zitierter Ausspruch stammt.

10 A.a.O., S. 137.

11 Vgl. Gal. 5,22.

12 Vgl. Gal. 5,19 ff.

gleichzeitig von Gott gerechtfertigte Mensch zu sehen. Demgegenüber lebt der sarkische, also fleischliche Mensch als ein sich selbst rechtfertigender in einem defizienten Daseinsmodus. Dieser Widerspruch zwischen Geist und Fleisch kennzeichnet den Daseinsraum des Menschen. Erst die Erkenntnis der Gott-Mensch-Relation führt zur Erkenntnis der Wahrheit.

Damit wird die Soteriologie, die Lehre vom Heil, zum zentralen Merkmal einer theologischen Anthropologie, denn die theologische Frage nach dem Menschen spiegelt sich wider in der Auslegung der Soteriologie. Durch das Rechtfertigungshandeln Gottes ist der Mensch zum wahren und heilen Menschsein befreit.

> "Die Geschichte von Gottes Heilshandeln mit der Welt, die in der Christusgeschichte Gestalt gewonnen hat, nimmt in die Ermächtigung zum Leben und in die Verheißung des Lebens alle Menschen hinein."[13]

Das Leben wird zur Aufgabe, zur Herausforderung, zum Imperativ - getragen vom Glauben an die Gabe des Lebens, vom Zuspruch der Gnade.

Dieser Glaube macht verantwortlich, und der Glaubende kann sich dabei in seiner Verantwortlichkeit von niemandem vertreten lassen. Als Beauftragter hat er seine spezifischen Fähigkeiten in Verantwortung vor Gott, sich selbst und der Welt zu verwirklichen. Maßstab für sein Handeln ist die Liebe, denn Christus nachfolgen heißt lieben. Und Liebe ist das spontane Geben aus dem Überfluß, dem Reichtum des Lebens heraus, den der Mensch empfängt, weil er angesprochen ist von der Geschichte der Liebe Gottes zur Welt und den Menschen. Der Mensch weiß sich ge-

---

13 G. Schneider-Flume, a.a.O., S. 216.

liebt, bejaht und angenommen. Diese Geschichte begründet den Reichtum seiner Persönlichkeit.

Die Entfaltung dieses Reichtums unter dem Maßstab der Liebe steht damit in Konfrontation zu reglementierenden Programmen, Systemen und starrer Gesetzlichkeit.[14] Sie geschieht in der Nachfolge Christi und erhält ihre Befähigung durch Christus: "Ist somit jemand in Christus, so ist er ein neues Geschöpf."[15] Christus ist die "personale Bindungsmacht, die zu Partnerschaft und Verantwortung ruft und darum auch die Auseinandersetzung mit dem Geschick in sich begreift"[16].

Christusnachfolge geschieht aber immer im Spannungsfeld der Welt, das von Grenz- und Konfliktsituationen gekennzeichnet ist. Selbst das Ganze der Welt steht aufgrund der äußersten Grenzen von Anfang und Ende respektive Schöpfung und Jüngstem Tag in diesem Spannungsfeld. Zum einen ist die Welt von Gott geschaffen und bestimmt, zum anderen aber ist sie von Gott abgefallen und hat ihre göttliche Bestimmung verfehlt - Gott läßt sie dennoch nicht, sondern will an ihr wieder zu seinem Recht kommen und sie zur ursprünglichen Bestimmung zurückführen.

Der "Druck der Wirklichkeit", wie er in den Grenz- und Konfliktsituationen spürbar wird, ist deshalb eschatologisch bedingt. Die abgefallene Welt ist gekennzeichnet von einer zeitbedingten Ungunst der Verhältnisse, dem "alten Äon", gleichzeitig hat Jesus Christus mit seinem Leben, Sterben und Auferstehen jedoch die eschatologische

---

14 Vgl. U. Böschemeyer, a.a.O., S. 139 f.; vgl. G. Schneider-Flume, a.a.O., S. 222.

15 2. Kor. 5,17a.

16 H. Thielicke, a.a.O., S. 342.

Wende der Geschichte bereits vollzogen, so daß der "neue Äon" schon "mitten unter uns" ist, während der "alte Äon" daneben noch weiterläuft. Christliche Existenz steht also im Spannungsfeld zwischen den beiden Äonen, weil die Wiederkunft Christi und damit die endgültige Erlösung der Welt noch ausstehen. Der Glaubende lebt als eschatologische Existenz im Schatten der Zeit, in der Spannung zwischen dem "Schon-jetzt" und dem "Noch-nicht" des Reiches Gottes.[17]

4. Perspektiven für das interdisziplinäre Gespräch

Die Reflexion einer theologischen Anthropologie macht deutlich, daß Menschsein seitens der Theologie zentral als In-der-Welt-Sein auf der Basis der Gott-Mensch-Relation gesehen wird. Das In-der-Welt-Sein des Menschen fordert den Dialog mit der Psychologie und anderen Humanwissenschaften heraus. Die Bedingung einer eindeutigen Kompetenzabgrenzung bleibt jedoch bestehen.

Insbesondere dort werden psychologische Erkenntnisse zur Hilfe für die Theologie, wo sie die Blickrichtung zur Transzendenz, insonderheit zu Christus, nicht verstellen, sondern öffnen - selbst dann, wenn dies nur implizit geschieht. Damit soll ausgedrückt sein, daß auch dort, wo die Psychologie den Blick für die jenseitige Realität einer Transzendenz nicht zuläßt, durchaus wertvolle Einsichten gewonnen werden, die den Einblick in die psychische Existenz erweitern. Die aus diesen Einsichten gezogenen Schlußfolgerungen sind jedoch hinsichtlich ihrer Prämissen von der Theologie kritisch zu prüfen.

---

17 Vgl. H. Thielicke, a.a.O., S. 134-138; vgl. zu H. Thielicke ebenso die Ausführungen bei H. Zahrnt, a.a.O., S. 223-229.

Markantes Beispiel für diese Überlegung ist der von Freud aufgewiesene Vater-Komplex. Kein Theologe wird bestreiten, daß es religiöse Menschen gibt, deren Gottesbild eng mit eigenen Vatererfahrungen identifiziert ist. Diese psychische Tatsache berechtigt jedoch nicht, Gott zwingend als erhöhte Vater-Imago zu interpretieren. Hinter dieser Schlußfolgerung steht der Gedanke, Religion als infantiles Wunschdenken zu sehen, der von der Theologie in dieser Generalität in Frage gestellt werden muß. Theologie kann demgegenüber durchaus die psychoanalytische Gott-Vater-Identifikation reflektieren, sie wird jedoch aufgrund ihrer andersgearteten Prämissen einer jenseitigen und sich offenbarenden Realität Gottes zu Schlußfolgerungen gelangen, die auf das Gottesbild des Menschen abzielen.

Freud unterlag der Gefahr, theologische Befunde mit tiefenpsychologischen Kriterien zu beurteilen, ohne auf die verschiedenen Voraussetzungen der unterschiedlichen anthropologischen Ansätze einzugehen - eine Gefahr, die in umgekehrter Weise ebenso der theologischen Auseinandersetzung mit der Psychologie droht.

Die Tiefenpsychologie macht Aussagen über die ontologischen Bedingungen menschlichen Schuldigwerdens, über Triebhaftigkeit, Freiheit, Liebe und Verantwortlichkeit. Theologie spricht über die Ursache der Schuld und die Möglichkeit ihrer Überwindung. Tiefenpsychologie thematisiert die "Gebrochenheit" der Existenz, Theologie den "Bruch" zwischen Gott und Mensch, den "'Fall' in die Faktizität".
Tiefenpsychologie beschreibt, was den Menschen zum Menschen macht, wie er zu sich selbst kommt. Theologie erklärt, warum er sich von sich selbst entfremdet hat.

Die Gott-Mensch-Relation wird zum theologischen Vorzeichen vor der anthropologischen Klammer.[18]

Abschließend soll die Bedeutung der tiefenpsychologischen Aussagen und Interpretationen für das Gespräch mit der Theologie in ihren wesentlichen Zügen zusammengefaßt werden.

4.1. Sigmund Freud

Sigmund Freud kommt das Verdienst zu, die Frage nach der Seele neu thematisiert und dann in die breite wissenschaftliche Diskussion geführt zu haben. Mit Freuds Gedanken eröffnen sich völlig neue Perspektiven in der Diskussion um das seelische Geschehen im Menschen. Bis heute geben sie Anlaß zu vielfältigen Überlegungen und Modifikationen.

Hinsichtlich der Aussagen zur Religion steht der Projektionsgedanke im Mittelpunkt der psychoanalytischen Reflexion. Infantiles Wunschdenken treibt den Menschen aufgrund seiner Hilflosigkeit und Schutzbedürftigkeit zu den bekannten religiösen Vorstellungen. Gott kann deshalb als überhöhte Vater-Imago interpretiert werden. Die Theologie wird sich mit dem Gedanken der Projektion auseinandersetzen müssen - insbesondere dort, wo sie der Frage nach Gottesbildern aufgrund personaler Erziehungserfahrungen nachgeht. Die Relation zwischen individueller Biographie und spezifischen Glaubensüberzeugungen kann und darf nicht übersehen werden. Die Reduktion Gottes auf den Projektionsgedanken wird der Theologie jedoch nicht nachvollziehbar sein.

---

18 Vgl. U. Böschemeyer, a.a.O., S. 146 f.

Ähnliches gilt für die Sichtweise der Religion als universeller Zwangsneurose. Die Strukturierung religiöser Erfahrungen und Handlungsweisen im Zuge konfessioneller Tradition muß sich die kritische Anfrage gefallen lassen, inwiefern gewisse Erscheinungsformen repressiven Charakter tragen, der die Individualität des Gläubigen unterdrückt. Schärfer gefragt: Wo wird die Hilflosigkeit eines (gläubigen) Menschen ausgenutzt um eigener Vorteile willen? Hier ist beispielsweise an die Verknüpfung der Schuldfrage mit finanzieller Opferbereitschaft gedacht. Trotzdem wird die christliche Theologie Freud auf die grundsätzliche neutestamentliche Unterscheidung von Gesetz und Evangelium verweisen.

Freuds Aussagen lassen sich nur vor dem Hintergrund seiner wissenschaftstheoretischen Denkvoraussetzungen einordnen. Diese bleiben zeitbedingt einem mechanistischen Bild der menschlichen Seele verhaftet, das auf seinen Triebcharakter reduziert ist. Eine Teleologie findet in diesem Menschenbild keinen Raum. Ebenso kann der Gedanke der Transzendenz von Freud nur triebdynamisch interpretiert werden.

4.2. Alfred Adler

Demgegenüber ist Alfred Adlers Individualpsychologie zur Religion zunächst wesentlich freundlicher eingestellt. Sie sieht den Menschen als Wesen, das sich aufgrund seiner Schicksalsverarbeitung Ziele setzt. In diesen Kontext gehört auch das religiöse Gedankengut. Es offenbart dem Menschen die Zielperspektive seines Strebens: die Erhaltung und Vervollkommnung der Menschheit. Adler wertet deshalb die Aussagen der Bibel als Bestätigung für seine wissenschaftlichen Einsichten in den Sozialcharakter des menschlichen Daseins.

An dieser Stelle wird die Individualpsychologie zur Herausforderung für die Theologie. Die Betonung der Zielorientierung als charakteristisches Element christlichen Glaubens - wie es in den Gedanken der Umkehr oder der imitatio dei sichtbar ist - wird in Korrelation zur Umweltprägung des Menschen gestellt. Das bedeutet aber, daß auch christliche Verkündigung immer den Blick für das individuelle Schicksal des Angesprochenen haben muß - ein Blick, der der Versuchung einer Proklamation theologischer Wahrheiten und Richtigkeiten entgehen und deshalb immer neu geschärft werden muß.

Anders als die Individualpsychologie wird die Theologie jedoch den Idealismus Adlers bewerten, der seinen Ursprung in der Anthropologie hat. Adler sieht den Menschen als von Natur eher gut, seine Mängel resultieren im wesentlichen aus Erziehungsfehlern und schlechten Sozialstrukturen. So rückt der Gemeinschaftsgedanke mit dem Anliegen der Vervollkommnung der Menschheit ganz in den Mittelpunkt der Individualpsychologie. Gott wird zur Chiffre für die Konkretisierung der Vollkommenheitsidee. Damit bleibt für eine transzendente Sicht des Menschen kein Raum.

Christliche Theologie sieht demgegenüber den Menschen in der Verantwortung vor Gott. Sie erhebt diese Relation zum Kriterium ihrer Anthropologie. Deshalb vermag sie auch die Schuldfrage nicht mit dem generellen Verweis auf ungünstige Sozialisationsbedingungen zu beantworten. Diese wird sie in den Blick nehmen, dann aber die Verantwortlichkeit des Menschen thematisieren. So sehr sich Individualpsychologie und Theologie im Gedanken der Teleologie treffen, ihre Ausrichtung bleibt verschieden.

4.3. Erich Fromm

Noch deutlicher als Adler fragt Erich Fromm nach dem Zielbild des idealen Menschen. Geht es Adler um den Menschen in der Gemeinschaft, wobei das Individuum hinter dem Gemeinschaftsgedanken weit zurücktritt, steht für Fromm der einzelne Mensch mit seiner Orientierung und seinem Habitus im Mittelpunkt aller Überlegungen.

Fromm weist auf die existentiellen Bedürfnisse des Menschen hin. Ihre Erfüllung ist abhängig von der Charakterorientierung des Individuums, die geprägt ist von den sozio-ökonomischen Verhältnissen. Religion entspricht dem Bedürfnis des Menschen nach einem System der Orientierung mit einem Objekt der Hingabe.

Die Theologie hat sich insbesondere mit der Unterscheidung Fromms in autoritäre und humanistische Religion auseinanderzusetzen. Sie wird immer wieder der Frage nach autoritären Strukturen und Inhalten nachgehen müssen; auch ihr konfessioneller Apparat bleibt von derartigen Versuchungen nicht verschont.

Christliche Theologie wird sich jedoch gegen eine Gleichsetzung mit autoritärer Religion verwehren. Die Auffassung der Religion als Machtfaktor übersieht, daß gerade die biblische Tradition die persönliche Beziehung der Gott-Mensch-Relation betont; eine Beziehung, die die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen im Blick hat. Sie hat nichts mit einer falschen Allmachtsvorstellung Gottes zu tun, die Menschsein als marionettenhaftes Funktionieren suggeriert. So bilden Selbstverwirklichung und Christusverwirklichung im christlichen Glauben keinen Gegensatz, vielmehr wird die Christusverwirklichung zur Voraussetzung der Selbstverwirklichung, denn Christus ist

im Schwachen mächtig.[19] Die Gott-Mensch-Relation ist deshalb kein sklavisches Abhängigkeitsverhältnis, bei dem alle Kräfte des Menschen auf Gott übertragen sind, vielmehr befreit diese Beziehung den Menschen zur Wahrnehmung der Fülle seiner Lebensmöglichkeiten - auch der Vernunft und Liebe.

Fromm begrenzt den Menschen auf sich und seine Leistungsfähigkeit. Auf dem Weg zur Vervollkommnung ist dieser ganz auf sich selbst gestellt. Dieser Zwang zur Selbsterlösung läßt den Verweis und das Angewiesensein des Menschen auf Transzendenz nicht zu. Fromms Zielbild ist der universale Mensch, der aus seinen Kräften der Vernunft und Liebe lebt. Die Geschichte des Gottesbegriffs wird für ihn zur Geschichte des Menschen.

4.4. Carl Gustav Jung

Carl Gustav Jung wählt nun einen völlig anderen Zugang in der Frage nach Religion und Religiosität des Menschen. Als wirkendes psychisches Geschehen gehört Religiosität in den Erscheinungsbereich der Psyche, genauer noch: in den Bereich des kollektiven Unbewußten. Angefüllt mit archetypischer Bilderwelt ist die Seele "naturaliter religiosa".

Diese Charakterisierung zeigt einen maßgeblichen Unterschied zu den vorab beschriebenen Positionen. Religion ist jetzt nicht mehr der kompensierende Erklärungsversuch und visionäre Ausdruck des mehr oder minder sich in seiner Hilflosigkeit erkannten Menschen. Als psychische Realität ist sie vielmehr eine Funktion seelischen Geschehens.

---

19 Vgl. 2. Kor. 12,9f.

Dieser Blickwinkel eröffnet dem Gespräch mit der Theologie nun eine neue Ebene der Auseinandersetzung. Es geht nicht mehr um die Diskussion der Akzeptanz religiöser Offenbarung, sondern um die Qualität der Offenbarungserfahrung. Jung verhilft der Theologie zunächst, Religiosität im psychischen Geschehen einsichtig und durchschaubar zu machen. Seine Erkenntnisse sind insbesondere für die Frage nach dem Glaubensvollzug des modernen Menschen von Bedeutung.
Wo hat beispielsweise theologisches Reden anzusetzen, wenn es die Religiosität des Menschen ansprechen und bewußtmachen will?
Bedarf es nicht einer erhöhten Sensibilisierung für religiöse Erfahrung, wenn die Seele "naturaliter religiosa" ist?

Jungs Aussagen sind ein Plädoyer für das Bewußtwerden religiöser Erfahrung. Dies wird möglich über die Begegnung mit Dogmen und Ritualen oder über den Weg der Individuation. So fasziniert Jungs psychologische Interpretation religiöser Symbole, Riten und Dogmen - sie eröffnet einen neuen Verstehenshorizont altbekannter Inhalte und Formen. Jung weist - ähnlich wie Fromm - darüber hinaus nach, daß in den Träumen des modernen Menschen mythische Vorstellungen verarbeitet werden. Damit werden - nach Auffassung der analytischen Psychologie - auch Träume zum Ausdruck religiöser Bedürfnisse und Erfahrungen. Diese Beobachtung ist insbesondere für Psychotherapie und Seelsorge von Bedeutung.

Christliche Theologie wird aber auch Bedenken gegen Jungs Ausführungen anmelden. Der ausgesprochen weite Religionsbegriff Jungs erweckt den Eindruck, daß religiöses Erleben nicht selten im Nebulosen entschwindet. Der Begegnung mit

religiöser Ur-Erfahrung fehlt die Konkretion, wie sie der christliche Glaube in seiner tradierten Form kennt. Wird damit die höchste Stufe religiöser Erfahrung zur Privatreligion? Christliche Theologie wird sich immer auch um die praktische Umsetzung des Glaubens bemühen, die nicht losgelöst von Formen und Traditionen denkbar ist. Jungs Verdienst ist hier der Aufruf zur Eigenständigkeit religiöser Erfahrung, diese hat jedoch in eine verantwortete Glaubenspraxis zu münden.

Christliche Theologie wird sich außerdem mit manchen Überlegungen auseinandersetzen müssen, die von Jung auf dem Weg psychologischer Reflexion entwickelt worden sind. Hier ist insbesondere an die Vorstellung der Quaternität, der Integration des Bösen in das Gottesbild zu denken. Gerade das Hiob-Buch Jungs, das ja weniger als wissenschaftliche Arbeit denn als größerer Essay verstanden werden will, stellt für den Theologen eine ungeheure Herausforderung dar. Außerdem bleibt seitens der Theologie die Korrelation von Christus und dem Archetyp des Selbst schärfer herauszuarbeiten; dies insbesondere aufgrund der Tatsache, daß Christus, Atman und Tao nicht selten als auf einer Ebene stehend genannt werden. Schwierig bleibt noch die Parallelisierung der biblischen Tradition mit einer Fülle gnostischen, mystischen und alchimistischen Materials.

Insgesamt ist jedoch die weitreichende religionspsychologische Bedeutung C.G. Jungs hervorzuheben, deren Tragweite trotz der zahlreichen Sekundärliteratur bis heute noch nicht vollständig ausgelotet ist.

4.5. Viktor Emil Frankl

Viktor Emil Frankl geht ebenso wie Jung phänomenologisch vor, rechnet die Religiosität jedoch der geistigen Existenz der Psyche zu. Damit betont er ihren Entscheidungscharakter. Sehen seiner Meinung nach Freud und Jung die Religiosität ganz in der psychischen Triebdynamik verhaftet, so stellt sie Frankl in den noetischen Bereich und kann sie deshalb eng mit der logotherapeutischen Frage nach dem Sinn verknüpft sehen. Religion läßt sich dann als umfassenderer Sinnglaube kennzeichnen.

Hier liegt die Nahtstelle für den Dialog mit der Theologie, der sich mit der existenzanalytischen Logotherapie im Vergleich zu den anderen tiefenpsychologischen Schulen am unkompliziertesten aufnehmen läßt. Frankl stellt Religion respektive Religiosität nicht in Frage, er thematisiert vielmehr ihren zentralen Stellenwert im menschlichen Suchen nach dem Sinn des Lebens. Als Psychologe weiß er um die Grenze seiner Zuständigkeit, ohne den Verweis auf Transzendenz auszuklammern.

Christliche Theologie wird sich von Frankl insbesondere anregen lassen, die Sinnfrage in ihrer Ursprünglichkeit, in ihrer menschlichen Individualität und ihrer Dynamik ernst zu nehmen, ohne vorschnell theologisch "fertige" Antworten zu geben. Sie wird gerade in dieser Frage die Möglichkeit des Gesprächs mit Zeitgenossen suchen, die - nach eigener Aussage - Religiosität nicht kennen, um sie auf den Sinnhorizont des christlichen Glaubens aufmerksam zu machen.

Christliche Theologie wird darüber hinaus den von Frankl angesprochenen Gedanken der Über-Person als Charakterisierung Gottes aufnehmen, um ihn theologisch weiterzu-

führen. Gerade der personale Bezug zwischen Gott und Mensch in der von Christus gestifteten Gemeinschaft ist ja ein Proprium christlicher Theologie.

Außerdem wird christliche Theologie die anthropologischen Merkmale der Verantwortung und des Bewußtseins aufgreifen, um sie in den Kontext verantworteter Frömmigkeit im Angesicht Gottes zu stellen. Sie wird sich damit gleichzeitig die kritische Anfrage gefallen lassen müssen, inwiefern bestimmte theologische Lehrmeinungen und konfessionelle Strukturen der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen entgegenstehen und diese nicht zur Entfaltung kommen lassen.

Christliche Theologie wird andererseits die existenzanalytische Logotherapie nachhaltig darauf hinweisen, den Spielraum menschlicher Möglichkeiten nicht zu überschätzen. Die anthropologische Reflexion der Existenzanalyse bleibt auf den Kontext der Gott-Mensch-Relation angewiesen.

Der Dialog zwischen Psychologie und Theologie muß geführt werden, das gebietet die Verpflichtung zu einer ganzheitlichen Sicht des Menschen. Dieses Gespräch bleibt vor allem auf Sachlichkeit und Behutsamkeit angewiesen. Ein derart zentrales Phänomen, wie es Religiosität darstellt, kann nur im tastenden Fragen erhellt werden.
"Hüten wir uns, daß die Wissenschaft, statt das Feld zu erleuchten, die zentralsten Bezüge des Lebens verdunkelt."[20]

---

20 Eduard Spranger, Philosophie und Psychologie der Religion, GW, Bd. IX, Tübingen 1974, S. 14.

II. TABELLARISCHE ÜBERSICHT (SYNOPSE)

	FREUD	ADLER	FROMM	JUNG	FRANKL
GOTT	erhöhte Vater-Imago	Konkretisierung der Vollkommenheitsidee	Symbol für die dem Menschen eigenen Kräfte der Vernunft und Liebe	überwältigender psychischer Faktor; Archetypus: Vereinigung aller Gegensätze	Über-Person; summa persona bona; Urbild aller Vaterhaftigkeit
CHRISTUS	Sühnung der schuldvollen Tat der Urzeit. Vorstellung vom "Erlöser" als dem Anführer der den Vater überwältigenden Brüderbande; Heros, der sich gegen den Vater empört und ihn tötet. Sohn wird zum Gott an Stelle des Vaters.	Gnadenhafte Erlösung der Menschenseele aus der Sünde zur Freiheit, um den Weg zur idealen Menschengemeinschaft zu ebnen.	Frühwerk: Projektion der Messiashoffnungen auf Jesus. später: Jesus als Zielbild des idealen Menschen; Messias als Symbol einer neuen geschichtlichen Periode.	Archetypus des sterbenden und sich wandelnden Gottes. a) Archetypus des wahren Menschen (Urmensch), b) verweist als Ganzheit repräsentierendes Gottesbild auf Gott. Versöhnungswerk als Wiedergutmachung eines göttlichen Unrechts am Menschen.	
HEILIGER GEIST				Vollendung der Gottheit und des göttlichen Dramas. Aufgabe: Versöhnung der ungeheuren Gegensätze.	

	selle Zwangsneurose basierend auf Vatersehnsucht. später: infantiles Wunschdenken aufgrund der Hilflosigkeit und Schutzbedürftigkeit des Menschen. Deshalb religiöses Bedürfnis. Illusion. Kompensation für kulturellen Triebverzicht.	bewältigung mit der Zielperspektive der Vollkommenheit der Menschheit. Einigung des Menschen mit Gott, um an der erstrebten Vollkommenheit teilzuhaben. Betont das Gefühlsmoment.	nal - als Mittel zur sozialen Kontrolle. später: in der Bedürfnisstruktur des Menschen verankert - als System der Orientierung mit einem Objekt der Hingabe. Unterscheidung in a) autoritäre, b) humanistische Religion.	Wirkung, Numinosum. Beziehung zum höchsten oder stärksten Wert, zurückzuführen auf die Erfahrung der eigenen Seele resp. ihrer religiösen Funktion. "Geoffenbarter" Heilsweg.	Sinnglaube, Glaube an den Über-Sinn. Sinnglaube als transzendentale Kategorie.
RELIGIÖSE ERFAHRUNG --- GLAUBE --- RELIGIOSITÄT	basiert auf der Erfahrung infantiler Hilflosigkeit, die zu Wunschillusionen führt. Deshalb Glaube an Lehrsätze.	Gott als Geschenk des Glaubens. Ziel des Glaubens: Erhaltung und Vervollkommnung der Menschheit, jedoch ohne kausalen Unterbau. Deshalb: Ablösung des religiösen Glaubens von der Erkenntnis der wissenschaftlichen Durchdringung.	spirituelle oder X-Erfahrung, d.h. Erfahrung der Selbsttranszendenz mit dem Bedürfnis nach Religion. Realisation der X-Erfahrung in der humanistischen Religion.	(Innerer) Weg der Wahrnehmung, des Ergreifens und Ergriffenwerdens, im kollektiven Unbewußten der Psyche. Religiöse Erfahrung a) über die Begegnung mit Dogmen und Ritualen, b) unmittelbar möglich, dann aber vom einzelnen zu verantworten. Individuation als religiöse Ur-Erfahrung.	der geistigen Existenz zuzurechnen. Entscheidungs- (nicht Trieb-) charakter. Kommt in der Regel zum Ausdruck im Rahmen der konfessionellen Tradition. Personalisierte Religiosität findet zu eigener Sprache. Auch unbewußte Religiosität.

SYMBOL	Analogie zu psychischen Niederschlägen der Urzeit, die Erbgut geworden waren. Wiederkehr des Verdrängten steht in Abhängigkeit zur Kulturgeschichte: Totemtier - Heros - Gott.		semantischer Aspekt der Religion. Versuch des Ausdrucks menschlicher Erfahrungen. Symbole als Schlüssel für eine hinter dem Symbolsystem liegende Realität; z.B. Gott	Ausdruck der unveränderlichen Strukturverhältnisse des Unbewußten. Umformer; weist über den symbolischen Gegenstand hinaus. Wesenszüge: a) Repräsentanz der Mehrdimensionalität b) Aufforderung zur Kommunikation mit dem Sinngehalt	meistert die Vergänglichkeit der Vergegenwärtigung; weist auf den transzendenten Gegenstand; bündelt in der konfessionellen Tradition den religiösen Enthusiasmus des Menschen.
RELIGIÖSE RITEN	gleichen zwangsneurotischen Verhaltensweisen; z.B. Kommunion als Totemmahlzeit.		a) irrationale Rituale - entsprechen dem Mechanismus der Zwangsneurose; b) rationale Rituale - gemeinsam vollzogene Handlungen zum Ausdruck gemeinsamer Strebungen, die in gemeinsamen Werten wurzeln.	helfen, unerwartete und gefährliche Tendenzen des Unbewußten zu bewältigen.	vorgegebene Ausdrucksmöglichkeiten und Urbilder für Religiosität.
BIBEL	schriftlich niedergelegte Traditionen, Mythen, Vorstellungen der Juden und Christen.	Bestätigung für den tiefen Einblick erhabener Menschheitsführer in die Grundfesten menschlicher Wohlfahrt.	Ausdruck des Genius eines Volkes. Verkündigung einer noch immer gültigen und auf ihre Verwirklichung wartende Vision.	Äußerungen der Seele; zurückzuführen auf Archetypen; Verweis auf bewußtseinstranszendente Wirklichkeiten.	

	FREUD	ADLER	FROMM	JUNG	FRANKL
ONFESSION	Judentum: mit Jahwe Vaterreligion. Vatervorbild "Moses". Fortschritt in die Geistigkeit; Triebverzicht. Christentum: mit Christus Sohnesreligion. Wiederaufnahme polytheistischer Elemente.	mit ihrem Machtapparat nicht selten im Widerspruch zum fundamentalen Wesen der Religion; oft auch Mißbrauch, indem kritische Vernunft verhindert wird mit dem Ziel der Zerknirschung, um den Menschen zur Läuterung zu führen.	Judentum: Glaube an einen namenlosen Gott, die Vereinigung aller Menschen, die völlige Freiheit des Individuums. Christentum: von der Religion der Unterdrückten zur Religion der Herrschenden. Kirche als Stabilisationsfaktor der Herrschaftsstruktur.	kodifiziertes Glaubensbekenntnis. Zweck: Ersatz für unmittelbare religiöse Erfahrung durch eine Auswahl von Symbolen - im Kontext von Dogma und Ritual.	als Sprache, der Religiosität Ausdruck zu verleihen; strukturiert religiösen Enthusiasmus. Gefahr: erstarrte und engstirnige Konfessionalität.
ENSCHEN-ILD	triebdynamische Determination aufgrund sexueller Energie (Libido). Instanzen: Es - Ich - Über-Ich. Bewußtmachen der Verdrängungen.	konstantes Minderwertigkeitsgefühl; unermüdliches Bestreben nach Selbsterhaltung und Aufstieg. Ziel: ideale Menschengemeinschaft.	Vervollkommnungsfähigkeit und Selbstbefreiung. Ziel: universaler Mensch, der aus seinen Kräften der Vernunft und Liebe lebt. Geschichte des Gottesbegriffs als Geschichte des Menschen.	Psyche als Inbegriff der Realität; angefüllt mit archetypischer Bilderwelt; Dynamik aufgrund psychischer Energie (Libido). Individuation. Seele ist "naturaliter religiosa".	Wesensmerkmale Bewußtsein und Verantwortlichsein. Verantwortung als Verweis auf ein Rückverbundensein mit einer höheren Ordnung. Wesensmerkmale des Homo religiosus: Transzendentalität und Geborgenheit im Absoluten.

LITERATURVERZEICHNIS

Adler, Alfred: Über den nervösen Charakter, Wiesbaden 1928[4].

Adler, Alfred: Kindererziehung, Frankfurt/Main 1976[2].

Adler, Alfred: Der Sinn des Lebens, Frankfurt/Main 1977[5].

Adler, Alfred: Studie über Minderwertigkeit von Organen, Frankfurt/Main 1977.

Adler, Alfred, Jahn, Ernst: Religion und Individualpsychologie. Eine prinzipielle Auseinandersetzung über Menschenführung, Frankfurt/Main 1975.

Allenby, A. Inge: Religionspsychologie - mit besonderer Berücksichtigung von C.G. Jung, in: W. Bitter (Hrsg.), Psychotherapie und religiöse Erfahrung, Stuttgart 1965, S. 212-225.

Ansbacher, Heinz L. und Rowena R.: Die Wiederentdeckung Alfred Adlers in den Vereinigten Staaten, in: Sonderheft der Zeitschrift "Schule und Psychologie", 17. Jg., 12, 1970, S. 3-14.

Ansbacher, Heinz L. und Rowena R.: Alfred Adlers Individualpsychologie. Eine systematische Darstellung seiner Lehre in Auszügen aus seinen Schriften, München/Basel 1972.

Asmussen, Hans: Die Seelsorge. Ein praktisches Handbuch über Seelsorge und Seelenführung, München 1934.

Auer, A.: Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971.

Bally, Gustav: Einführung in die Psychoanalyse Sigmund Freuds, Reinbek 1974[10].

Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik III/4, Zollikon-Zürich 1957[2].

Barz, Helmut: Selbst-Erfahrung. Tiefenpsychologie und christlicher Glaube, Stuttgart 1973.

Benesch, Kurt: Magie. Von Hexen, Alchimisten und Wundertätern, Gütersloh 1979.

Bernet, Walter: C.G. Jung und die Theologen, in: Heinrich Zollinger (Hrsg.), C.G. Jung im Leben und Denken unserer Zeit, Olten 1975, S. 72-87.

Biedermann, A.E.: Christliche Dogmatik, Zürich 1869.

Bitter, Wilhelm (Hrsg.): Freud, Adler, Jung. Einführung in die Tiefenpsychologie für Theologen, Mediziner und Pädagogen, München o.J.

Bitter, Wilhelm (Hrsg.): Psychotherapie und religiöse Erfahrung, Stuttgart 1965.

Böschemeyer, Uwe: Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie. Die Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls aus theologischer Sicht, Berlin/New York 1976.

Böschemeyer, Uwe: Logotherapie und Religion, in: Gion Condrau (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 15, Zürich 1979, S. 296-302.

Bonhoeffer, Dietrich: Schöpfung und Fall, München 1958[4].

Bornemann, Ernst: Einführung, in: Heinz L. und Rowena R. Ansbacher, Alfred Adlers Individualpsychologie, München/Basel 1972, S. 17-39.

Bühler, Charlotte: Psychologie im Leben unserer Zeit, München/Zürich 1962.

Carus, Carl Gustav: Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele, Leipzig o.J.

Chrzanowski, Gerard: Das psychoanalytische Werk von Karen Horney, Harry Stack Sullivan und Erich Fromm, in: Dieter Eicke (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. III, Zürich 1977, S. 475-512.

Clark, Ronald W.: Sigmund Freud, Frankfurt am Main 1981.

Dienelt, Karl: Erziehung zur Verantwortlichkeit. Die Existenzanalyse Viktor E. Frankls und ihre Bedeutung für die Erziehung, Wien 1955.

Dienelt, Karl: Pädagogische Anthropologie, München/Basel 1970.

Ebeling, Gerhard: Wort und Glaube, Tübingen 1960[2].

Eck, Claus D.: Sozialpsychologische Aspekte der Religion, in: Gion Condrau (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 15, Zürich 1979, S. 93-108.

Emeis, Dieter: Heilen in noch unheiler Welt. Ein theologischer Beitrag zum Gespräch zwischen Psychiatrie und Seelsorge, in: Stimmen der Zeit, Bd. 198, 105. Jg., Freiburg 1980, S. 627-636.

Fabry, Joseph B.: Das Ringen um Sinn. Eine Einführung in die Logotherapie, Freiburg 1980[2].

Fordham, Frieda: Eine Einführung in die Psychologie C.G. Jungs, Zürich 1959.

Forsyth, James F., Beniskos, J.M.: Biblical Faith and Erich Fromm's Theory of Personality, in: Revue de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 40, 1970, S. 69-91.

Frank, Jerome D.: Die Heiler: Wirkungsweisen psychotherapeutischer Beeinflussung; vom Schamanismus bis zu den modernen Therapien, Stuttgart 1981.

Frankl, Viktor E.: Logotherapie und Religion, in: Wilhelm Bitter (Hrsg.), Psychotherapie und religiöse Erfahrung, Stuttgart 1965, S. 97-111.

Frankl, Viktor E.: Grundriß der Existenzanalyse und Logotherapie, in: Grundzüge der Neurosenlehre, Bd. II, München/Berlin/Wien 1972, S. 655-731.

Frankl, Viktor E. (Selbstdarstellung), in: Ludwig J. Pongratz (Hrsg.), Psychotherapie in Selbstdarstellungen, Bern 1973, S. 177-204.

Frankl, Viktor E.: Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie, Bern/Stuttgart/Wien 1975.

Frankl, Viktor E.: Homo Patiens. Versuch einer Pathodizee, in: V.E. Frankl, Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie, Bern 1975, S. 241-377.

Frankl, Viktor E.: Theorie und Therapie der Neurosen, München/Basel 1975[4].

Frankl, Viktor E.: Das Buch als Therapeutikum, in: V.E. Frankl, Psychotherapie für den Laien, Freiburg 1977[6], S. 163-171.

Frankl, Viktor E.: ... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager, München 1978[2].

Frankl, Viktor E.: Ärztliche Seelsorge, Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse, Wien 1979[9].

Frankl, Viktor E.: Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion, München 1979[5].

Frankl, Viktor E.: Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute, Freiburg, Basel, Wien 1981[6].

Frankl, Viktor E.: Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie, Bern/Stuttgart/Wien 1982[3].

Frankl, Viktor E.: Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte, Wien 1982[4].

Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, Frankfurt am Main/Hamburg 1961.

Freud, Sigmund: Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet, hrsg. von Anna Freud u.a., Frankfurt/Main 1963[3].

Freud, Sigmund: Ein religiöses Erlebnis, in: S. Freud, Gesammelte Werke, Bd. XIV, Frankfurt/Main 1963[3], S. 391-396.

Freud, Sigmund: Dostojewski und die Vatertötung, in: S. Freud, Gesammelte Werke, Bd. XIV, Frankfurt/Main 1963[3], S. 397-418.

Freud, Sigmund: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, in: S. Freud, Gesammelte Werke, Bd. XV, Frankfurt/Main 1963[3],

Freud, Sigmund: Nachschrift zur Selbstdarstellung, in: S. Freud, Gesammelte Werke, Bd. XVI, Frankfurt/Main 1963[3], S. 29-34.

Freud, Sigmund: Selbstdarstellung, in: S. Freud, Gesammelte Werke, Bd. XIV, Frankfurt/Main 1963[3], S. 31-96.

Freud, Sigmund: Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur, Frankfurt/Main 1976[26].

Freud, Sigmund: Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Schriften über die Religion, Frankfurt/Main 1980[2].

Freud, Sigmund: Zwangshandlungen und Religionsübungen, in: S. Freud, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Frankfurt am Main 1980[2], S. 7-14.

Freud, Sigmund: Die Zukunft einer Illusion, Frankfurt am Main 1981[15].

Freud, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse, Frankfurt/Main 1981[15].

Freud, Sigmund: Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker, Frankfurt/Main 1981[12].

Fromm, Erich: Jung, C.G., Wirklichkeit der Seele (Rezension), in: Zeitschrift für Sozialforschung, IV. Jg., 1935, S. 284-285.

Fromm, Erich: Psychoanalyse und Ethik, Konstanz 1954.

Fromm, Erich: Jenseits der Illusionen, Konstanz 1967.

Fromm, Erich: Psychoanalyse und Zen-Buddhismus, in: E. Fromm, D.T. Suzuki, R. de Martino (Hrsg.), Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, Frankfurt/Main 1976[5], S. 101-180.

Fromm, Erich: Die Kunst des Liebens, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1977.

Fromm, Erich: Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, Stuttgart 1978[8].

Fromm, Erich: Sigmund Freuds Psychoanalyse - Größe und Grenzen, Stuttgart 1979.

Fromm, Erich: Die Aktualität der prophetischen Schriften, in: Erich Fromm, Gesamtausgabe, Bd. 6, Stuttgart 1980, S. 77-81.

Fromm, Erich: Die Bedeutung des Ehrwürdigen Nyānaponika Mahāthera für die westliche Welt, in: E. Fromm, Gesamtausgabe, Bd. 6, Stuttgart 1980, S. 359-361.

Fromm, Erich: Die Entwicklung des Christusdogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion, in: Erich Fromm, Gesamtausgabe, Bd. 6, Stuttgart 1980, S. 11-68.

Fromm, Erich: Die prophetische Auffassung vom Frieden, in: Erich Fromm, Gesamtausgabe, Bd. 6, Stuttgart 1980, S. 69-75.

Fromm, Erich: Einige post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiosität, in: Erich Fromm, Gesamtausgabe, Bd. 6, Stuttgart 1980, S. 293-299.

Fromm, Erich: Vorwort zu A. Reza Arasteh 'Rumi the Persian', in: Erich Fromm, Gesamtausgabe, Bd. 6, Stuttgart 1980, S. 357-358.

Fromm, Erich: Wege aus einer kranken Gesellschaft, Frankfurt/Main 1980[10].

Fromm, Erich: Ihr werdet sein wie Gott, Reinbek 1981[3].

Fromm, Erich: Psychoanalyse und Religion, Gütersloh o.J. (1981[6]).

Fromm, Erich: Sigmund Freud. Seine Persönlichkeit und seine Wirkung, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1981.

Funk, Rainer: Zu Erich Fromm - Leben und Werk, in: Wissenschaft und Weltbild, Wien 28, 1975, S. 154-156.

Funk, Rainer: Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik, Stuttgart 1978.

Funk, Rainer: Erich Fromm - Ein Leben, unveröffentlichtes Manuskript 1979.

Funk, Rainer: Laudatio, in: E. Fromm, Ansprachen und Dokumente zur Verleihung des Kulturpreises der Stadt Dortmund, Dortmund 1979, S. 13-22.

Galling, Kurt (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1961[3].

Gebsattel, V.E. Freiherr von: Christentum und Humanismus, Stuttgart 1947.

Greinacher, Norbert: Erich Fromm, in: Wilhelm Schmidt (Hrsg.), Die Religion der Religionskritik, München 1972, S. 28-37.

Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie: hrsg. von Viktor E. Frankl, Victor E. Freiherr v. Gebsattel, J.H. Schultz, München/Berlin 1961.

Harvey, Van A.: Theologische Begriffe, München 1966.

Heisig, J.W.: Jung und die Theologie: eine bibliographische Abhandlung, Analytische Psychologie, 7, 1976, S. 117-220.

Hostie, Raymond: C.G. Jung und die Religion, Freiburg 1957.

Hummel, Gert: Theologische Anthropologie und die Wirklichkeit der Psyche, Darmstadt 1972.

Huth, Werner: Psychotherapie und Seelsorge, in: Stimmen der Zeit, Bd. 198, 105. Jg., Freiburg 1980, S. 457-472.

Jacobi, Jolande: Die Psychologie von C.G. Jung. Eine Einführung in das Gesamtwerk, Zürich, Stuttgart 1967 und Frankfurt am Main 1982[4].

Jentsch, Werner: Handbuch der Jugendseelsorge. Geschichte, Theologie, Praxis, Bd. III.1., Gütersloh 1973.

Jentsch, Werner: Der Seelsorger. Beraten - Bezeugen - Befreien, Moers 1983[2].

Jones, Ernest: Das Leben und Werk von Sigmund Freud. Bd. I - III, Bern, Stuttgart 1960.

Jung, Carl Gustav: Psychologische Typen, Zürich 1925[2].

Jung, Carl Gustav: Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewußten, Darmstadt 1928.

Jung, Carl Gustav: Seelenprobleme der Gegenwart, Zürich 1931.

Jung, Carl Gustav: Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge, Zürich 1932.

Jung, Carl Gustav: Analytische Psychologie und Erziehung, Zürich 1946.

Jung, Carl Gustav: Symbolik des Geistes, Zürich 1948.

Jung, Carl Gustav: Über psychische Energetik und das Wesen der Träume, Zürich 1948.

Jung, Carl Gustav: Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte, Zürich 1951.

Jung, Carl Gustav: Von den Wurzeln des Bewußtseins, Zürich 1954.

Jung, Carl Gustav: Geleitwort in: Victor White, Gott und das Unbewußte, Zürich 1956.

Jung, Carl Gustav: Psychologische Typen, in: C.G. Jung, Gesammelte Werke, Bd. 6, Zürich 1960.

Jung, Carl Gustav: Erinnerungen, Träume, Gedanken. Aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé, Zürich 1962.

Jung, Carl Gustav: Bruder Klaus, in: C.G. Jung, Gesammelte Werke, Bd. 11, Zürich 1963, S. 345-354.

Jung, Carl Gustav: Das Wandlungssymbol in der Messe, in: C.G. Jung, Gesammelte Werke, Bd. 11, Zürich 1963, S. 219-326.

Jung, Carl Gustav: Psychoanalyse und Seelsorge, in: C.G. Jung, Gesammelte Werke, Bd. 11, Zürich 1963, S. 377-384.

Jung, Carl Gustav: Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge, in: C.G. Jung, Gesammelte Werke, Bd. 11, Zürich 1963, S. 355-376.

Jung, Carl Gustav: Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas, in: C.G. Jung, Gesammelte Werke, Bd. 11, Zürich 1963, S. 119-218.

Jung, Carl Gustav: Vorwort zu V. White: Gott und das Unbewußte, in: C.G. Jung, Gesammelte Werke, Bd. 11, Zürich 1963, S. 327-339.

Jung, Carl Gustav: Zur Psychologie östlicher Meditation, in: C.G. Jung, Gesammelte Werke, Bd. 11, Zürich 1963, S. 603-621.

Jung, Carl Gustav: Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion, in: C.G. Jung, Gesammelte Werke, Bd. 11, Zürich 1963.

Jung, Carl Gustav: Die Dynamik des Unbewußten, in: C.G. Jung, Gesammelte Werke, Bd. 8, Zürich 1967.

Jung, Carl Gustav: Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen, in: C.G. Jung, Gesammelte Werke, Bd. 8, Zürich 1967, S. 183-261.

Jung, Carl Gustav: Der einzelne in der Gesellschaft, Olten 1971.

Jung, Carl Gustav: Briefe II, hrsg. von A. Jaffé in Zusammenarbeit mit Gerhard Adler, Olten 1972.

Jung, Carl Gustav: Psychologie und Alchemie, in: C.G. Jung, Gesammelte Werke, Bd. 12, Olten 1972.

Jung, Carl Gustav: Antwort auf Hiob, Olten 1973.

Jung, Carl Gustav: Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie, in: C.G. Jung, Gesammelte Werke, Bd. 5, Olten 1973.

Jung, Carl Gustav: Über die Psychologie des Unbewußten, Frankfurt am Main 1975.

Jung, Carl Gustav: Das Wandlungssymbol in der Messe, in: C.G. Jung, Psychologie und Religion, Olten 1982^{3}, S. 163-267.

Jung, Carl Gustav: Geleitwort, in: Jolande Jacobi, Die Psychologie von C.G. Jung, Frankfurt am Main 1982^{4}.

Jung, Carl Gustav: Psychologie und Religion, Olten 1982^{3}.

Jung, Carl Gustav: C.G. Jung Lesebuch, ausgewählt von Franz Alt, Olten/Freiburg 1983.

Jung, Carl Gustav, Kerenyi, Karl: Einführung in das Wesen der Mythologie, Zürich 1951.

C.G. Jung-Institut (Hrsg.): Carl Gustav Jung, Zürich/Fellbach 1979.

Kassel, Maria: Biblische Urbilder. Tiefenpsychologische Auslegung nach C.G. Jung, München 1980^{2}.

Kassel, Maria: Sei, der du werden sollst. Tiefenpsychologische Impulse aus der Bibel, München 1982.

Kausen, Rudolf: Einflüsse auf Adlers Gedankengut, in: Dieter Eicke (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 3, Zürich 1977, S. 529-534.

Keilbach, Wilhelm: Tiefenpsychologie und religiöses Erleben, in: Archiv für Religionspsychologie, Bd. 9, 1967, S. 9-23.

Keilbach, Wilhelm: Zur Frage tiefenpsychologischer Religionstheorien, in: Archiv für Religionspsychologie, Bd. 14, 1980, S. 9-18.

Keintzel, Raimar: Das sogenannte Unbewußte in der theologischen Diskussion, in: Gion Condrau (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 15, Zürich 1979, S. 144-157.

Keintzel, Raimar: Individuation, in: Gion Condrau (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 15, Zürich 1979, S. 268-280.

Kittler, Udo, Munzel, Friedhelm: Es genügt nicht zur Sache zu reden, man muß zu den Menschen reden. Möglichkeiten des Dialogs zwischen Theologie und Psychologie, in: Zeitschrift für Religionspädagogik, 1, Hannover 1981, S. 6-9.

Kittler, Udo, Munzel, Friedhelm: Was lese ich, wenn ich traurig bin. Lebenskrisen meistern mit Büchern. Angewandte Bibliotherapie, Freiburg 1984.

Kodalle, Klaus-M.: Unbehagen an Jesus. Eine Herausforderung der Psychoanalyse an die Theologie, Olten 1978.

Küng, Hans: Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, München 1978.

Küng, Hans: Christ sein, München 1980[10].

Künkel, Fritz: Ringen um Reife. Eine Untersuchung über Psychologie, Religion und Selbsterziehung, Konstanz 1955.

Kurz, Wolfram: Die Wechselseitigkeit von Sinnfrage und Schuldfrage im Kontext des funktionalen und intentionalen Beichtgesprächs, in: Wege zum Menschen, 35. Jg., 1983, S. 226-244.

Kurz, Wolfram: Ethische Erziehung als religionspädagogische Aufgabe. Historische und systematische Zusammenhänge unter besonderer Berücksichtigung der Sinn-Kategorie und der Logotherapie V.E. Frankls, Tübingen 1983.

Lieblich, Karl: Die Geheimnisse des Maimonides, Mainz 1982[3].

Liebmann, Susanne: Individualpsychologische Arbeit mit gestörten Kindern, in: Sonderheft der Zeitschrift "Schule und Psychologie", 17. Jg., 12, 1970, S. 32-36.

Lüssi, Peter: Atheismus und Neurose, Göttingen 1979.

Lüthi, Kurt: Gottes neue Eva. Wandlungen des Weiblichen, Stuttgart/Berlin 1978.

Lukas, Elisabeth: Auch dein Leben hat Sinn. Logotherapeutische Wege zur Gesundung, Freiburg, Basel, Wien 1980.

Mainberger, Gonsalv K.: Die Herausforderung der Theologie durch die Humanwissenschaften, in: Gion Condrau (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 15, Zürich 1979, S. 130-136.

Mannoni, Octave: Sigmund Freud in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1971[2].

Marcuse, Ludwig: Sigmund Freud. Sein Bild vom Menschen, Hamburg 1964.

Meerwein, Fritz: Psychoanalytische Schriften (nach Freud) zur religiösen Thematik, in: Gion Condrau (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 15, Zürich 1979, S. 166-176.

Metzger, Wolfgang: Einführung, in: A. Adler, E. Jahn, Religion und Individualpsychologie. Eine prinzipielle Auseinandersetzung über Menschenführung, Frankfurt/Main 1975, S. 7-20.

Metzger, Wolfgang: Vorwort zu Alfred Adler, Der Sinn des Lebens, Frankfurt am Main 1977[5].

Metzger, Wolfgang: Alfred Adler und die Religion, in: Gion Condrau (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 15, Zürich 1979, S. 239-244.

Mohr, Franzjoseph: Adler und seine Zeit - Daten zu Leben und Werk, in: Dieter Eicke (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 3, Zürich 1977, S. 513-515.

Müller, Alfred: Ethik, Berlin 1937.

Müller-Pozzi, Heinz: Psychologie des Glaubens. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie, München, Mainz 1975.

Müller-Pozzi, Heinz: Die Religionspsychologie im 20. Jahrhundert, in: Gion Condrau (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 15, Zürich 1979, S. 76-84.

Mulack, Christa: Die Weiblichkeit Gottes: matriarchale Voraussetzungen des Gottesbildes, Stuttgart/Berlin 1983.

Nase, Eckart, Scharfenberg, Joachim (Hrsg.): Psychoanalyse und Religion, Darmstadt 1977.

Neumann, Johannes: Die Individualpsychologie von Alfred Adler, in: Wilhelm Bitter (Hrsg.), Freud, Adler, Jung, München o.J., S. 50-57.

Orgler, Hertha: Alfred Adler. Triumph über den Minderwertigkeitskomplex, München 1974.

Pfister, Oskar: Analytische Seelsorge. Einführung in die praktische Psychoanalyse für Pfarrer und Laien, Göttingen 1927.

Pflüger, Peter-Michael: Zum Thema, in: P.-M. Pflüger (Hrsg.), Tiefenpsychologische Ansätze zur Theologie, Fellbach-Oeffingen 1975, S. 8-16.

Plé, Albert: Freud und die Religion. Eine kritische Bestandsaufnahme für die Diskussion der Zeit, Wien 1976[2].

Pongratz, Ludwig J. (Hrsg.): Psychotherapie in Selbstdarstellungen, Bern 1973.

Preuss, Hans G.: Religion und Psychoanalyse. Illusion und Wirklichkeit, München 1978[2].

Preuss, K.Th.: Die geistige Kultur der Naturvölker, Leipzig 1913.

Pröpper, Thomas: Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens. Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Machovec, Fromm, Ben-Chorin, Mainz 1976, S. 58-69.

de Quervain, Paul Fredi: Psychoanalyse und dialektische Theologie. Zum Freud-Verständnis bei K. Barth, E. Thurneysen und P. Ricoeur, Bern, Stuttgart, Wien 1977.

Raskob, Hedwig: Logotherapie. Versuch einer systematischen und kritischen Darstellung der Logotherapie und Existenzanalyse Viktor E. Frankls, Tübingen 1978.

Rattner, Josef: Alfred Adler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1972.

Redhardt, Jürgen: Wie religiös sind die Deutschen? Das psychologische Profil des Glaubens in der Bundesrepublik, Zürich/Köln 1977.

Reik, Theodor: Dogma und Zwangsidee. Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1973.

Reik, Theodor: Der eigene und der fremde Gott. Zur Psychoanalyse der religiösen Entwicklung, Frankfurt am Main 1975.

Reik, Theodor: Dreißig Jahre mit Sigmund Freud, München 1976.

Rendtorff, Trutz: Gesellschaft ohne Religion? München 1975.

Richter, Horst Eberhard: Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, Hamburg 1979[4].

Riesman, David: Freud und die Psychoanalyse, Frankfurt/Main 1972[5].

Ringel, Erwin: Religiöse Probleme in der Psychotherapie vom individualpsychologischen Standpunkt, in: W. Bitter (Hrsg.), Psychotherapie und religiöse Erfahrung, Stuttgart 1965, S. 87-96.

Robert, Marthe: Sigmund Freud - zwischen Moses und Ödipus. Die jüdischen Wurzeln der Psychoanalyse, München 1975.

Rode, Christian: Jung und seine Zeit, in: Dieter Eicke (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 3, Zürich 1977, S. 663-669.

Rudin, Josef: C.G. Jung und die Religion, in: W. Bitter (Hrsg.), Psychotherapie und religiöse Erfahrung, Stuttgart 1965, S. 73-86.

Sborowitz, Arië: Individuation und Glaube. Tiefenpsychologische Erkenntnisse. Ein Weg zur Glaubenserfahrung, 1975.

Schär, Hans: Religion und Seele in der Psychologie C.G. Jungs, Wiesbaden o.J. (1946).

Schär, Hans: Seelsorge und Psychotherapie, Zürich 1961.

Scharfenberg, Joachim: Zum theologischen Gespräch mit C.G. Jung, in: Quatember - Evangelische Jahresbriefe, Jg. 1961/62.

Scharfenberg, Joachim: Freud und die Religion, in: W. Bitter (Hrsg.), Psychotherapie und religiöse Erfahrung, Stuttgart 1965, S. 54-72.

Scharfenberg, Joachim: Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, Göttingen 1968 und 1971[3].

Scharfenberg, Joachim: Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit. Gesammelte Beiträge zur Korrelation von Theologie und Psychoanalyse, Hamburg 1972.

Schellenbaum, Peter: Stichwort: Gottesbild, Stuttgart 1981.

Schneider-Flume, Gunda: Leben dürfen oder leben müssen. Die Bedeutung der humanistischen Psychoanalyse Erich Fromms für die theologische Anthropologie, in: Dieter Henke, Günther Kehrer, Gunda Schneider-Flume (Hrsg.), Der Wirklichkeitsanspruch von Theologie und Religion. Die sozialethische Herausforderung, Tübingen 1976, S. 207-229.

Schreiber, Johannes: Sigmund Freud als Theologe, in: Eckart Nase, Joachim Scharfenberg (Hrsg.), Psychoanalyse und Religion, Darmstadt 1977, S. 233-263.

Schütz, Robert: Psychoanalyse und christlicher Glaube. Eine Begegnung mit der Tiefenpsychologie, Stuttgart 1971[2].

Schütz, Robert: Religion - eine Illusion? Stuttgart 1971.

Schulze-Maizier, Friedrich: Individualpsychologie und Religion, in: Erwin Wexberg (Hrsg.), Handbuch der Individualpsychologie, Bd. 2, München 1926, S. 40-55.

Schur, Max: Sigmund Freud. Leben und Sterben, Frankfurt am Main 1973.

Schwarzenau, Paul: Vom Totempfahl zum Kruzifix. Vergessene Voraussetzungen unseres Weltverständnisses, Dortmund 1976.

Schwarzenau, Paul: Christentum und die Weltreligionen, München 1977.

Schwarzenau, Paul: Das göttliche Kind. Der Mythos vom Neubeginn, Stuttgart 1984.

Seelmann, Kurt: Adlers Lebenslauf - bis zu seiner Trennung von Freud, in: Dieter Eicke (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 3, Zürich 1977, S. 516-528.

Spengler, Ernst: C.G. Jungs Religionspsychologie, in: Gion Condrau (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 15, Zürich 1979, S. 245-258.

Sperber, Manès: Alfred Adler oder Das Elend der Psychologie, Wien/München/Zürich 1970.

Spies, Dieter: Die religionspsychologische Bedeutung der Archetypenlehre C.G. Jungs, in: Gion Condrau (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 15, Zürich 1979, S. 281-288.

Spranger, Eduard: Philosophie und Psychologie der Religion, in: E. Spranger, Gesammelte Werke, Bd. IX, Tübingen 1974.

Storr, Anthony: C.G. Jung, München 1974.

Strube, Gerhard: Ontogenetische Aspekte der Religiosität, in: Gion Condrau (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 15, Zürich 1979, S. 109-116.

Sundén, Hjalmar: Gott erfahren. Das Rollenangebot der Religionen, Gütersloh 1975.

Tacke, Helmut: Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge, Neukirchen/Vluyn 1979^2.

Thielicke, Helmut: Mensch sein - Mensch werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie, München 1976.

Thomas, Klaus: Religionspsychopathologie, in: Gion Condrau (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 15, Zürich 1979, S. 125-129.

Tillich, Paul: Der Einfluß der Psychotherapie auf die Theologie, in: P. Tillich, Gesammelte Werke, Bd. VIII, Stuttgart 1970, S. 325-335.

Tillich, Paul: Die theologische Bedeutung von Psychoanalyse und Existentialismus, in: P. Tillich, Gesammelte Werke, Bd. VIII, Stuttgart 1970, S. 304-315.

Tillich, Paul: Seelsorge und Psychotherapie, in: P. Tillich, Gesammelte Werke, Bd. VIII, Stuttgart 1970, S. 316-324.

Tillich, Paul: Wesen und Wandel des Glaubens, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1975.

Uhsadel, Walter: Seelsorge und Menschenbild, in: E. Baden, H. Klemm, H. Schmidt, H. Schnell, W. Wilken (Hrsg.), Zeitgerechte Seelsorge, Berlin, Hamburg 1971, S. 71-76.

Unterste, Herbert: Die Quaternität bei C.G. Jung, Dortmund/Zürich (Dissertation) 1972.

Unterste, Herbert: Theologische Aspekte der Tiefenpsychologie von C.G. Jung, Düsseldorf 1977.

Vasse, D.: Bedürfnis und Wunsch. Eine Psychoanalyse der Welt- und Glaubenserfahrung, Olten 1973.

Vergote, Antoine: Religionspsychologie, Olten 1970.

Wanner, Walter: Signale aus der Tiefe. Tiefenpsychologie und Glaube, Gießen 1975.

Wehr, Gerhard: C.G. Jung in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1969.

Wehr, Gerhard: Wege zu religiöser Erfahrung. Analytische Psychologie im Dienste der Bibelauslegung, Olten o.J. (1973).

Wehr, Gerhard: C.G. Jung und das Christentum, Olten 1975.

Wehr, Gerhard: Stichwort: Damaskus-Erlebnis. Der Weg zu Christus nach C.G. Jung, Stuttgart 1982.

Weigand, Dietmar: Religion und Psychoanalyse, in: Frankfurter Hefte, 7, 1967, S. 718-720.

von Weizsäcker, Viktor: Natur und Geist, München 1977[3].

Weser, H.A.: Sigmund Freuds und Ludwig Feuerbachs Religionskritik, Bottrop 1936.

White, Victor: Gott und das Unbewußte, Zürich 1956.

Wiesenhütter, Eckart: Freud und seine Kritiker, Darmstadt 1974.

Winkler, Klaus, Sievers, Ernst: Seelsorge und Psychotherapie im Gespräch, in: E. Baden, H. Klemm, H. Schmidt, H. Schnell, W. Wilken (Hrsg.), Zeitgerechte Seelsorge, Berlin, Hamburg 1971, S. 77-93.

Wolff, Hanna: Anima Jesu. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht, in: Peter-Michael Pflüger (Hrsg.), Tiefenpsychologische Ansätze zur Theologie, Fellbach-Oeffingen 1975, S. 62-102.

Wolff, Hanna: Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht, Stuttgart 1977[3].

Wolff, Hanna: Neuer Wein - Alte Schläuche, Stuttgart 1981.

Worbst, Michael: Nervenkunst, Literatur und Psychoanalyse im Wien der Jahrhundertwende, Frankfurt am Main 1983.

Wyss, Dieter: Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Entwicklung, Probleme, Krisen, Göttingen 1977[3].

Zahrnt, Heinz: Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, München 1966.

Zahrnt, Heinz: Gott kann nicht sterben. Wider die falschen Alternativen in Theologie und Gesellschaft, München 1970[3].

Zahrnt, Heinz (Hrsg.): Jesus und Freud. Ein Symposion von Psychoanalytikern und Theologen, München 1972.

Zahrnt, Heinz: Gott ist tot - es lebe Gott. Überlegungen zur Gotteserfahrung heute. Rundfunkmanuskript 1974.

Zumstein-Preiswerk, Stefanie: C.G. Jungs Medium. Die Geschichte der Helly Preiswerk, München 1975.

LEBENSLAUF

persönliche Daten

Name	Christoph Kolbe
geboren	14.1.1955 in Veckerhagen, Kreis Hofgeismar
Eltern	Siegfried Kolbe Irmgard Kolbe, geb. Dymmel
verheiratet mit	Ines Kolbe, geb. Schulz
seit 19.4.1979	
Kind	Linn Marie Kolbe, geb. 27.5.1983

beruflicher Werdegang

1962	Schule an der Melanchthonstraße, Volksschule in Bremen
1962 - 1965	Linné-Schule
1965 - 1966	Dahlmann-Schule Volksschulen in Frankfurt am Main
1966 - 1971	Heinrich von Gagern-Gymnasium, Frankfurt am Main
1971 - 1974	Stadtgymnasium Dortmund
6.6.1974	Reifeprüfung am Stadtgymnasium
2.9.1974 - 31.12.1975	Zivildienst im Gemeindebüro der Christuskirche, Dortmund
WS 1976/1977	Studium der Diplom-Pädagogik an der Pädagogischen Hochschule Westfalen-Lippe, Abt. Münster
SS 1977 - WS 1981/1982	Studium der Diplom-Pädagogik und Ev. Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster
19.11.1981	Diplomprüfung im Fach Pädagogik an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster
Seit SS 1982	Promotionsstudium an der Universität Dortmund
1.10.1982 - 31.7.1984	Teilzeitbeschäftigung im Dietrich-Keuning-Haus, Dortmund (Begegnungszentrum Nord)
Seit 1.8.1984	Leiter der Bildungsstätte Kirchröder Turm, Hannover
22.3.1985	Rigorosum an der Universität Dortmund

Hannover, 1.4.1985 Christoph Kolbe